Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe

el-Muhassal

FAHREDDİN ER-RÂZÎ

Neşir, Tercüme ve İnceleme
Eşref Altaş

KLASİK

İÇİNDEKİLER

Önsöz

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), *el-Muhassal*'ı Harzemlilerin veziri ve Horasan bölgesinin medrese, kütüphane ve vakıf işlerini yürüten en büyük kadısı, Eş'arî ve Şâfiî mezhebine bağlı Sadreddin el-Vezzân'ın isteği üzerine yaklaşık 585-590/1189-1194 yılları arasında kaleme almıştır.[1]

Eserin ismiyle ilgili yazma nüshalar üç grupta toplanabilir: [i] Birinci gruptaki nüshalarda isim ile ilgili kısım "Bu eserde ben, erken ve geç dönemdeki âlimlerin, filozofların ve mütekellimlerin görüşlerinin özetini (*el-muhassal*) topladım ve onu *el-Envârü'l-Kıvâmiyye fi'l-esrâri'l-kelâmiyye* şeklinde adlandırdım" şeklindedir. Dolayısıyla bu nüshalara göre eserin ismi, o dönem vezirlerin kullandığı Kıvâmüddîn lakabına binaen ithaf edildiği vezire nispetle *el-Envârü'l-Kıvâmiyye fi'l-esrâri'l-kelâmiyye*'dir.[2] [ii] İkinci gruptaki nüshalarda ise ithaf bölümü hazfedilmekte ya da "fülân" şeklinde meçhul kılınmakta; eserin bilginlerin ve filozofların ileri gelenlerinden bir grubun ricası üzerine yazıldığı ve *el-Muhassal* diye isimlen-

1 Fahreddin Râzî, *el-Envârü'l-Kıvâmiyye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi 6184, 1b. Eserin ithaf edildiği vezir, tarih ve yer konusundaki ayrıntılı tartışmalar için bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 118-120.

2 *el-Muhassal*'ın Râzî'ye aidiyeti hakkında bir kuşkusu olmayan Zerkân, *el-Muhassal*'ın *el-Envârü'l-Kıvâmiyye* şeklindeki adlandırmasına klasik eserlerde rastlanmadığını, dolayısıyla bu isimli eserin Râzî'ye ait olamayacağını iddia etmektedir. Muhammed Salih Zerkan, *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Dârü'l-fikr, 1963), 120. Tahrânî ise bu isimle bilinen eserin Mirzâ Kıvâmüddin er-Râzî et-Tahrânî ya da Mirzâ Kıvâmüddin es-Seyfî el-Kazvînî'ye ait olabileceğini ileri sürmektedir; bkz. Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tasânifi'ş-Şîa*, 2. baskı (Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1983), II, 439. *el-Muhassal* ve *el-Envâr* nüshalarının içeriğinin farklılaşmadığı göz önüne alındığında bu iddia doğru değildir.

dirildiği belirtilmektedir. Öyle görünüyor ki, eserin ismi ve ithaf bölümü Râzî'nin siyasi ilişkilerinin farklılaşmasına uygun olarak kendi döneminde yenilenmiştir. Nitekim esere şerh yazan Mısrî, Kâtibî ve Tûsî de *el-Muhassal* ismini kullanırlar.[3] [iii] Üçüncü gruptaki nüshalarda ise eserin ithaf edildiği vezir, eserin tasviri ve ismi metinde geçmemektedir.[4]

Eserin ismi klasik tabakât kitaplarında [i] *el-Muhassal,* [ii] *el-Muhassal fî ilmi'l-usûl,* [iii] *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* şeklindedir.[5] Bazı nüshalarda bulunan "Bu eserde ben, erken ve geç dönemdeki âlimlerin, filozofların ve mütekellimlerin görüşlerinin özetini (*muhassal*) topladım" şeklindeki eserin içeriğine yönelik tasvir, bazı baskılarda isim olarak alınmış ve eser *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* olarak adlandırılmıştır.[6] Baskıların kendisinde de görüleceği üzere esasında metinde böyle bir adlandırma bulunmamaktadır.

el-Muhassal Râzî'nin, kendisinden sonra üzerinde çalışılmaya devam edilen metinlerinden biridir. Bunlardan kaynaklarda işaret edilenlerin bazılarını şöyle sıralamak mümkündür.

1. *el-Muhassal* üzerine ilk çalışmalardan biri Râzî'nin öğrencisi Kutbüddin İbrahim b. Ali es-Sülemî el-Mısrî (ö. 618/1221) tarafından yapılmış *Şerhu'l-Muhassal*'dır. Şerh selbî sıfatlar konusunun altıncı meselesiyle son bulmaktadır.[7] Bu eserin Necmeddin

3 Nasîrüddîn Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal,* nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessese-i Mütala'at-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1980), 2. Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhu'l-Muhassal,* Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa 792, 1b. Necmüddîn Kâtibî, *el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal,* Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim 821, 1b.

4 Fahreddin Râzî, *Kelam'a Giriş: el-Muhassal,* trc. Hüseyin Atay (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), XLIII (neşredenin girişi).

5 Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 118.

6 Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhiriîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn,* nşr. Ahmed Naci Cemalî ve Muhammed Emin el-Hancî (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1323), 2. Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn,* nşr. Taha Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, tsz.), 15.

7 Mısrî, *Şerhu'l-Muhassali'l-Kelam,* 222a.

el-Kâtibî tarafından 1 Rebiü'l-âhir 625/10 Mart 1228 tarihli istinsah edilmiş bir nüshası Râğıb Paşa Kütüphanesi 792 numarada bulunmaktadır.

2. Abdülhamid b. Hibetullah b. Muhammed b. Muhammed b. Ebi'l-Hadîd (ö. 655/1251) tarafından talikat tarzında yazılmış bir şerh bulunmaktadır. Eserin 870/1465-1466 tarihli bir nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Arapça Yazmalar 3297 numarada mevcut olup imamet kısmından sonrası yoktur.[8]

3. Necmeddin Ali b. Ömer b. Ali el-Kazvînî el-Kâtibî'nin 662/1264 yılında yazdığı *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal* adlı şerhi, *el-Muhassal*'ın en önemli şerhlerinden birisidir. Eserin müellif hattı Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim 821 numarada bulunmaktadır.[9]

4. Nasîrüddin et-Tûsî 669/1270-1271 yılında *el-Muhassal* üzerine *Telhîsu'l-Muhassal* ya da *Nakdu'l-Muhassal* adıyla bir şerh yazmıştır. *el-Muhassal* üzerine yapılmış çalışmalardan en çok bilineni bu eserdir. Kâtib Çelebi, Tûsî'nin telhîsinin Ebû Hâmid Ahmed b. Ali İbnü'ş-Şiblî ve İsâmüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 945/1538) tarafından şerh edildiğini belirtir.[10]

5. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) çeşitli eserlerinde Râzî'nin *el-Muhassal*'ı üzerine şerhinde yazdığı bazı konulara işaret eder.[11] İbn Teymiyye'nin kayıp eserleri listesinde geçen bu eser, *Şerhu evvelü'l-Muhassal li'r-Râzî* olarak da anılmaktadır.

6. Kâtib Çelebi, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrahim et-Türkmânî el-Mardînî'nin (ö. 750/1349) *el-Muhassal*'ı ihtisâr ettiğini belirtir.[12] Ayrıca Ebü'l-Abbâs Tâcüddîn Ahmed b. Osmân b.

8 Râzî, *Kelam'a Giriş: el-Muhassal*, XXXVII (neşredenin girişi).

9 Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, ed. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü Dârü't-türâs, 1411), 55 (tahkik edenin girişi). Ayrıca eser *el-Muhassal*'la birlikte iki cillt halinde yayınlanmıştır. bk. Kâtibî, *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal*, thk. Abdülcebbâr Ebû Süneyne (y.y.: Dârü'l-asleyn, 2018).

10 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'i-l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1941), II, 1614.

11 İbn Teymiyye, *Kitâbü's-Safediyye*, thk. Muhammed Reşâd Salim (y.y. 1406), II, 151. İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye* (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986), I, 168. İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Salim (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411), I, 22.

12 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1614.

İbrahim el-Mardînî'ye (ö. 744/1343) ait bir ta'lîkten daha bahsedilmektedir.[13]

7. İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *el-Muhassal*'ı ihtisar eden *Lübâbü'l-Muhassal* adlı bir eseri vardır.[14]

Peki, Râzî'yi ve *el-Muhassal*'ı bu kadar önemli kılan nedir?

Fahreddin Râzî XII. yüzyıldan sonra İslam düşünce tarihine yön veren en önemli düşünürlerden biridir. İslam düşüncesi tarihi üzerine çalışmalar her ne kadar müteahhirîn düşüncesinin Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başladığını söylerse de kelâm ilminde müteahhirîn döneminin gerçek eserleri, İslam düşünce tarihine birkaç farklı bakımdan yeni bir yön vermesi nedeniyle *el-İmâm* olarak anılan Râzî ile birlikte ortaya çıkmaya başlamıştır.

Kelâm ve felsefenin İslam dünyasındaki seyri dikkate alındığında felsefenin kelâmı muhatap almasının büyük ölçüde İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve kelâm düşüncesinin diğer inanç gruplarını gölgede bırakacak bir şekilde felsefeyi muhatap almasının Gazzâlî ile başladığını söylemek mümkündür. Gazzâlî'nin felsefe ve kelâm arasında problemli noktalar olarak tespit ettiği Allah'ın sıfatları, yaratma, mucize, nedensellik, bedensel diriliş, metafizik bilginin imkânı gibi konular sonraki dönemler boyunca tartışılmaya devam etmiştir. Ancak Gazzâlî, İbn Sînâ felsefesinin spekülatif yönü diye tanımladığı metafiziği ve ilaveten mantığı, kelâmın içinde ve kelâmın mukabili olarak kabul etmiştir. Bu nedenle Gazzâlî, metafizik yerine "âlem halkının görüşleri" diyerek metafiziği mezhepler tarihinin bir parçası haline getirmiştir. Gazzâlî diğer yandan bu spekülatif alanlar dışında kalan felsefî bilimleri, felsefenin alanında bırakmaya devam etmiştir.

Gazzâlî'nin bu tavrı, *el-Munkız* ve *Tehâfütü'l-felâsife* gibi eserlerinde ortaya çıkan temel manzaraya uygun olarak sadece yukarıda saydığımız sınırlı alanlarda, özellikle metafizik meselelerde felsefe-kelâm diyalektiğini gerektirmiştir. Ancak Gazzâlî kelâmı hakikat araştırması bakımından yetersiz görürken Mu'tezile kelâmındaki muhtemelen türler araştırması çerçevesinde ortaya çıkan fizik araştırmaların hakkının verilmediğini düşünmüş olmalıdır. Nitekim

13 H. Mehmet Günay, "Tâceddin İbnü't-Türkmânî", *DİA*, XXI, 235.

14 İbn Haldûn, *Lübâbü'l-Muhassal fî usûli'd-din*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1995).

Gazzâlî'nin yegâne kelâmî eseri *el-İktisâd*, kelâmın bütün konularını sadece Allah hakkında bir düşünme olarak belirlemekte; âlem, cisim, gökyüzü, yeryüzü gibi meseleleri fizik olmaları bakımından değil, sadece Allah'ın yarattığı varlıklar olmaları bakımından ele alacağını belirtmektedir. Böylece erken dönemde Mu'tezile tarafından hudûs araştırmaları çerçevesinde ele alınan bütün fizik konularını ikincilleştirmekte ve eseri tamamıyla Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve Allah'ın peygamberleri aracılığıyla bildirdiği sem'iyyât ile ilgili meselelerle sınırlandırmaktadır.

Râzî, Gazzâlî'nin metafiziği mezhepler tarihinin bir parçası kılan perspektifini kabul etmektedir. Bu kabul nedeniyle Râzî, mutlak hakikatin ifadesi görülen metafiziği, mezhepler tarihinin bir parçası kılarak *el-Muhassal*'ın tarihsel zeminindeki düşünceleri karşılaştırmasına dâhil etmektedir. Fakat Râzî, kelâm ve felsefe arasındaki ilişkiyi mevziî değil, bütünüyle bir karşılıklılık olarak tesis etmek suretiyle Gazzâlî'nin perspektifinden, aşağıda işaret edilecek bazı yönlerden ayrılmaktadır.

Râzî erken dönem eserlerinden *Nihâyetü'l-ukûl*'de kelâmın mütekaddimîn dönemi meseleler tertibini esas almakla birlikte *tahkîk* yöntemini kullanacağını ifade eder. Râzî'nin uyguladığı kadarıyla bir meselenin ispatında *tahkîk* teknik yeterliliği, mantık ilkeleriyle çelişmezliği, mezhep içi tutarlılığı, açıklama yeterliliğini ve olguya mutabakatı garanti eden bir süreçtir. Râzî *nazar* yolunun sadece meseleleri ele alışında ortaya konulan yöntemine değil, aynı zamanda kelâmın içeriğinin yeniden tertibine de odaklanır. Nitekim Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye* ve *el-Muhassal* adlı eserleriyle birlikte mütekaddimîn kelâmının tertibinden ayrılarak müteahhirîn kelâmı eserlerinin tertibine yön veren yeni bir izlek açar. Burada birkaç ana bölümün tespit edildiğini söylemek mümkündür.

Birincisi: Kitabın mukaddimesi ve ilmin mukaddimesi mesabesinde, ilm-i ilahînin ya da kelâmın mahiyeti, konusu, faydası, şerefi vb. gibi meselelerin ele alınmasıdır. Nitekim Râzî *Nihâyetü'l-ukûl* ve *el-Metâlib* gibi eserlerinde mukaddime olarak genellikle bu çerçeveyi kullanır. Fakat ilmin mukaddimesi olan bu meseleler *el-Muhassal*'da ele alınmamıştır.

İkincisi: Râzî'nin *el-Muhassal*'da "mukaddime" diye ifade ettiği bilgi meseleleridir. Çünkü bilgi meseleleri esasında kelâmın her-

hangi bir felsefî epistemolojiye muhtaç olmaksızın inancın ve ilgili diğer meselelerin ispatına götüren yolların tespit edilmesine imkân verir. Bu nedenle kelâmcı bilginin mahiyetini, kısımlarını, düşünmenin bilgi verdiğinin ispatını ve düşünmenin gerçekleştiği yolları açıklar. Nitekim sistematik kelâm metinleri gibi *el-Muhassal* da genel olarak epistemolojik sorunlarla başlar ve bu kısımda genel mantık tartışmaları dışında mutlak olarak bilginin imkânı, nazarî bilginin imkânı, metafizik bilginin imkânı ve metafizik bilginin nazarî yola hasredilmesi gibi çetin epistemolojik meseleleri ele alır.

Üçüncüsü: Râzî erken dönem kelâmında dağınık bir şekilde ele alınan illet, hudûs, kıdem gibi ontolojiyle ilgili meseleleri felsefî ontolojinin de etkisiyle bir ana bölüm olarak kelâmda ele almaya başlamış ve bu kısmı "genel kavramlar (*el-umûru'l-âmme*)" olarak adlandırmıştır. Nitekim Râzî'nin genel kavramlar ya da tümel ilmin (*ilm-i küllî*) karşılığı olarak kullandığı genel ilahiyât bölümü zât, sıfat, kıdem, hudûs, yok, hal vb. kelâmî kavramlarla birlikte İbn Sînâcı varlık, mahiyet, zorunluluk, imkân, imkânsızlık, birlik, çokluk kavramlarını, bütün varlığı ilgilendiren bir çerçevede ele almaya başlar.

Dördüncüsü: Gazzâlî tarafından Allah'ın mahlûku olmaları itibariyle ele alınan fizik meseleler bir başka ifadeyle araz ve cevher kısımları, Râzî tarafından yeniden kelâma dâhil edilir. Bu kısım Râzî'nin *el-Mebâhis, el-Muhassal* ve diğer eserlerinin etkisiyle müteahhirîn kelâm projesinin ana araştırma noktalarından biri haline gelir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyatındaki fizik felsefesine ait sekiz kitabın bütün meseleleri araz ve cevher başlığı altında ele alınır. Mantık ve metafizik kavramlar olarak kabul edilen cevher ve araz kategorilerini, Râzî'nin münhasıran fizik konuların organizasyonu için bir çerçeve olarak kullanması ve kategorileri fizik varlıklar hakkında en genel biçimde konuşma yolları olarak ele alması ise dikkat çekilmesi gereken yeni durumlardan bir başkasıdır.

Beşincisi: *el-Mebâhis* ve *el-Muhassal*'ın fizik araştırmalar sonunda ele aldığı kısım özel metafizik (*el-ilâhiyyâtü'l-hâssa*) kısmıdır ki, burası esasen Allah'ın zâtı, sıfatları, isimleri ve fiilleri kısmına tekabül eder.

Altıncısı: Sem'iyyâtla ilgili meseleler olup nübüvvet, âhiret, isimler ve hükümler ile imâmete dair bölümleri içerir.

Şu durumda Râzî'nin yeni kelâm projesi, mütekaddimîn Eş'arî dönemdeki kelâm projesini bazı yönlerden takip ederken bazı yönlerini ise felsefe ve Mu'tezile kelâmıyla tadil etmektedir. Râzî, Gazzâlî'nin fizik bilimleri felsefî alana bırakarak mantık ve metafiziği içeren sınırlı kelâmına karşılık metot, epistemoloji, ontoloji, fizik bilimler, metafizik ve sem'î meselelerin tamamını kuşatacak şekilde tümel bir ilim tasavvur eder ki, böylece hem mütekaddimîn kelâmının büyük projesini yeniden sahiplenir hem de kelâmı nazarî felsefenin (mantık, fizik, metafizik) mukabili olarak inşa eder. Bu nedenledir ki Gazzâlî'nin *el-İktisâd*'ı Râzî'nin kelâm projesinin ancak son iki kısmına tekabül eder. Burada işaret edilmesi gereken bir başka ayrım noktası, Gazzâlî'nin müteahhirîn kelâmının ana yönelimine dair mevziî tespitleri, Râzî tarafından kelâmın bütün meselelerine uygulanmış ve felsefenin bütün alt meselelerine dair doğal uzantıları ancak Râzî tarafından tespit edilmiştir. Örneğin tikelleri bilmek meselesinin soyut nefs görüşü, nefsin tümel ve tikel güçleri, suret görüşü, sudur teorisi, bedensel mutluluk gibi konularla ilgileri Râzî tarafından tespit edilmiştir.

Meselelerin ele alınışındaki bu yaygınlık, derinlik ve felsefe ile karşılaştırmalı okuma, müteahhirîn kelâmına dair bazı yanılgıları da beslemiştir. Bu yanılgılardan biri, müteahhirîn kelâmının felsefeyle karıştığına dair yaygın kanıdır. Kanaatime göre müteahhirîn kelâmında muhatapların ve kelâmcıların ilgilerinin dönüşmesi *mezc* iddiası için yeterli bir kanıt sağlamamaktadır. Meselelerin aynı eserlerde ele alınması, tümel ilim olmak anlamında konu ve gaye birlikteliği, *nazarı* kullanmak anlamında yöntem birlikteliği ve bazı kavramların ortaklığı İbn Haldûn ve Taşköprizâde örneklerinde olduğu gibi *mezc* iddiasını bu bakımlardan doğrulayabilir. Bilgi, nazar, genel kavramlar ve fizik bahisleri müteahhirîn kelâmcıların felsefî görüşleri daha fazla tevarüs ve temellük ettiği, kelâmî ve felsefî geleneklerin konularının birlikte ele alındığı bölümlerdir. Fakat bu birliktelik, ilimleri birleştiren bir tedâhül iddiasında olduğu üzere iki ilmin *bir* olmasını doğurmamış, zaman zaman alternatif ya da paralel metafizik görüşlerin mukayeseli incelemesini kaçırmamıza sebep olacak şekilde karmaşıklaşmıştır. Bu ise Gazzâlî'nin kullandığı ifadeyi ödünç alacak olursak kelâmın "cahil dostu" için bir problem teşkil edebilir; müteahhirîn dönem eserlerinin diyalektiğini bilen bir okuyucu ise hangi görüşün felsefe ya da kelâm tara-

fından savunulduğunu rahatlıkla çıkarabilir. Bir başka ifadeyle, dikkatli bir okuma, örneğin *el-Muhassal*'da sadece kelâm mezhepleri arasındaki farklılıkları değil, felsefeyi ve alternatif bütün görüşleri, bütün yönleriyle tebarüz etmiş bir şekilde bulabilir.

Nitekim *el-Muhassal*'da bilinenin ya da varlığın taksiminde, yok konusunda, varlık-mahiyet ayrımında ve bu ayrımın gerektirdiği sonuçlar üzerindeki tartışmalarda, zorunlunun ve kadîmin özellikleri bahislerinde, arazların bölümlenmesinde aslında Eş'arî geleneğin önceki ve sonraki dönemlerinin de, Mu'tezile kelamının da, Meşşâî sistemin de ayrıştığı noktalar Râzî tarafından açık bir şekilde tefrik edilmiştir. Kısaca çeşitli bakımlardan ortaya çıkan birliktelik, bağımsız bir felsefî zümrenin varlığını ortadan kaldırmıştır, ancak felsefenin konuları merkezîleşmiştir. Ancak buradan hareketle, felsefe ve kelâmın sistemlerinin çözüldüğü, kendilerine has özelliklerini kaybedecek bir şekilde bir olduklarını ya da yok olduklarını söylemek mümkün görünmemektedir.

Râzî'nin yeni sistemi, *el-Muhassal* sonrasında Beyzâvî'nin *Tavâli'*, Tûsî'nin *Tecrîd*, Îcî'nin *el-Mevâkıf*, Urmevî'nin *Metâli'*, Teftâzânî'nin *el-Makâsıd* ve Taşköprizâde'nin *el-Me'âlim* gibi müteahhirîn dönem metinlerinde ve bu metinlerin şerhlerinde takip edilmeye devam etmiştir.

Kendi içindeki metnin tanıtımıyla "eski ve yeni âlimlerin, filozofların ve kelâmcıların görüşlerinin bir özeti" olan *el-Muhassal*'ın çok sayıda terim içermesi tabiidir. Bunların hepsi de esasında tanımlarıyla içeriği belirlenmiş ve çerçevesi çizilmiş, anlamda gevşekliğe izin vermeyen ıstılahlardır. Ayrıca eser mantık ve münazara terimleri kullanarak meseleleri tartışır. Bu durumda bunların Türkçede yerleşik karşılıklarının bulunduğunu söylemek ya da ıstılah olarak bulmak zordur. Yine de tercümede mümkün mertebe İslam düşüncesi alanında yapılan tercümelerin diline uygun, ancak sade bir dil kullanılmaya çalışılmış, ilk geçtiği yerlerde çoğunlukla terimin Arapça aslı verilmeye gayret edilmiştir. Arapça metnin karşılıklı yayınlanması bizden kaynaklanan anlam kaymalarının ve yanlış tercihlerin tespitinde uzmanlarına yol gösterici olacaktır. Metnin neşrinde ve tercümesinde daha önce metnin tahkikini ve tercümesini yapan Hüseyin Atay'ın yayınlarından, Tûsî şerhi içindeki Nûrânî neşrinden, Sa'd ve Mısır neşirlerinden faydalandım. İlaveten metnin tercümesinde Mısrî, Kâtibî ve Tûsî şerhlerini de dikkate

aldım. Mezheplerin iddialarını, iddiaların delillerini, delillere itirazları ve itirazlara cevapları daha görünür kılmak için paragraflardan faydalandım ve gerekli yerlerde [...] işaretleri içinde küçük notlar ekledim. Kuşkusuz eksiklikler benden, başarı Allah'tandır.

Son olarak *el-Muhassal*'ın tercümesiyle ilgili destekleri nedeniyle aileme, teşvikleri nedeniyle dostlarıma ve eserin yayınlanması sürecindeki çabalarından dolayı Klasik Yayınları'nın çalışanlarına teşekkürlerimi arz ederim. Bu eserin ülkemizde İslam düşüncesi alanında yapılan çalışmalara bir katkı sağlamasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz ederim.

Eşref Altaş
Mart 2019

el-Muhassal

Fahreddin er-Râzî

المحصل

فخر الدين الرازي

[Giriş]

Rahmân rahîm olan Allah'ın adıyla.

Hamd Allah'a aittir ki, o Allah *ehadiyet*inin celâliyle arazlara ve cevherlere benzemekten *müteâl*dir; *samediyet*inin yüceliği ile vehimlerle ve hatıra gelen şeylerle ilişkili olmaktan mukaddestir; *sermediyet*inin yüceliği ile bakışların ve bakanların karşısında olmaktan münezzehtir; *kudret*inin kemâliyle denklerin ve benzerlerin desteklemesinden *müstağnî*dir; vicdanların gizledikleri ve gönüllerin sakladıkları hiçbir şeyin, kendisinin bilgisinden çıkmadığı *alîm*dir; öncekilerin düşüncelerinin ve sonrakilerin fikirlerinin, büyüklüğünün nurlarını mütalaa ederken boğulacağı kadar *azîm*dir. Salât ve selam, büyük küçük herkese gönderilen, büyük ve küçük günahlarda şefaati kabul edilen Hz. Muhammed'e, onun ailesine ve ashâbına olsun.

İmdi, bilginlerin ileri gelenlerinden ve filozofların önderlerinden bir topluluk, kendileri için kelâm ilminde ayrıntılardan ve ilavelerden arındırılmış, temel esas ve kaidelerin hükümlerini içeren muhtasar bir eser kaleme almamı istediler. Ben de onlar için, içindekini ancak akıl sahiplerinden ileri gelenlerin kuşatabileceği bu muhtasar eseri yazdım ve o muhtasarda önceki ve sonraki filozof ve kelâmcıların fikirlerinin bir hâsılasını bir araya getirerek *el-Muhassal* diye isimlendirdim.[1] Allah Teâlâ'dan aktarım sırasında yoldan çıkmaktan beni korumasını ve [meseleleri] açıklarken yardım ederek beni mutlu kılmasını dilerim. Çünkü o başarılı kılanların ve yardım edenlerin en iyisidir.

Kelâm ilmi, dört ana bölüm (*rükn*) üzere tertip edilmiştir.

1 Bazı nüshalarda "...içindekini ancak akıl sahiplerinden ileri gelenlerin kuşatabileceği... ve o muhtasarda önceki ve sonraki filozoflar ve kelâmcıların fikirlerinin bir hâsılasını bir araya getirerek *el-Muhassal* diye isimlendirdim" cümlesi yoktur. Arapça metinde künyeleri verilen başka bazı nüshalarda ise bu cümle yerine, Hârizmşahlar sultanı Alâeddin Tekiş'in (slt. 567 (1172)- 596 (1200)) emrinde Rey ve Hemedân kadılığı ve Horasan bölgesinin kâdı'l-kudâtlığını yapan, bölgenin bütün medrese ve vakıf işlerinden sorumlu vezir olan Şâfiî âlim Kıvâmüddîn Sadrüddîn el-Vezzân'a (ö. 595/1199) methiye ifadeleri ile birlikte ithaf edildiğini gösteren bir cümle vardır. İlaveten burada kitabın ismi *el-Muhassal* değil, bir vezir adına yazıldığını göstermek üzere *el-Envârü'l-Kıvâmiyye fi'l-esrâri'l-kelâmiyye* şeklinde kaydedilmektedir.

[مقدمة المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر، المتقدس بعلوّ صمديته عن مناسبة الأوهام والخواطر، المتنزه بسمو سرمديته عن مقابلة الأحداق والنواظر؛ المستغني بكمال قدرته عن معاضدة الأشباه والنظائر، العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء من مستودعات السرائر ومكنونات الضمائر، العظيم الذي غرقت في مطالعة أنوار كبريائه أنظار الأوائل وأفكار الأواخر. والصلاة على محمد المبعوث إلى الأصاغر والأكابر؛ والشفيع المشفّع في الصغائر والكبائر، وعلى آله وأصحابه، وسلّم تسليمًا.

أما بعد: فقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنّف لهم مختصرًا في علم الكلام، مشتملًا على أحكام الأصول والقواعد، دون التفاريع والزوائد، فَصَنَّفْتُ لهم هذا المختصر الذي لا يحيط بمضمونه إلا الأفراد من أولي الألباب، وجمعْتُ فيه محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين وسميْتُه بـ**المحصّل**[1] وسألْتُ الله تعالى أن يعصمني من الغواية في الرواية ويسعدني بالإعانة على الإبانة. إنه خير موفّق ومعين.

علم الكلام مرتب على أركان أربعة:

---

[1] وفي بعض النسخ غير موجود قوله: «الذي لا يحيط بمضمونه إلا الأفراد من أولي الألباب، وجمعت فيه محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين وسميته بـ**المحصّل**»؛ أنظر نسخ أياصوفيا، رقمه ٢٣٥١؛ وجار الله، رقمه ١٢٦١؛ وتحقيق طه عبد الرؤوف سعد وفي بعض النسخ بدلًا من هذه الجملة جملةٌ أخرى هكذا: «أما بعد؛ فَلَمَّا حَاوَلْتُ التقرّب إلى عالي مجلس الصدر الأجلّ العادل الكبير، قوام الدولة والدين، نظام الإسلام والمسلمين، منشأ الخيرات، نتيجة الكرامات ذي السعادات، ملك الكتّاب، عميد الممالك، صدر الوزّان، فخر الممالك، أعز الله أنصارَه، وضاعف امتدادَه، وهو الذي خصّه الله تعالى بالنفس القدسية والرياسة الإنسية، وجعله ينبوع المناقب النفسانية، والفضائل الإنسانية -صَنَّفْتُ هذا الكتاب الذي لا يحيط بمضمونه إلا الأفراد من أولي الألباب، وجمعْتُ فيه محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين وسميته بـ**الأنوار القوامية في الأسرار الكلامية**. وسألتُ الله تعالى أن يعصمني من الغواية في الرواية ويسعدني بالإعانة على الإبانة. إنه موفق ومعين.» انظر: مغنيسا إل خلق كتبخانسي، رقمه ٦١٨٤؛ عاطف أفندي، رقمه ١٣٦٥؛ قره جلبي زاده، رقمه ٢٢٣؛ لاله لي، رقمه ٢١٥٢، يوسف آغا، رقمه ٥٠٨٢.

BİRİNCİ ANA BÖLÜM
MUKADDİMELER HAKKINDA

Mukaddimeler üç tanedir.

الركن الأول
في المقدمات

وهي ثلاث

BİRİNCİ MUKADDİME

İLKSEL BİLGİLER HAKKINDA

Biz bir hakikati idrak ettiğimizde [i] ya onu, hakkında ne olumsuzluk ne olumlulukla hüküm vermeksizin kendisi olmak bakımından dikkate alırız ki, bu [idrak] "tasavvur"dur, [ii] ya da onun hakkında olumsuzluk veya olumlulukla hüküm veririz ki, bu [idrak] ise "tasdik"tir.

Tasavvurlar Hakkında

Bana göre şu iki gerekçeyle hiçbir tasavvur kazanılmış değildir.

Birincisi: Talep edilen, farkında olunan bir şey değilse talep edilmesi imkânsızdır. Çünkü nefis, farkında olunmayan şeyi talep edemez. Farkında olunan şeyin talep edilmesi de imkânsızdır. Çünkü elde olan şeyin [tekrar] elde edilmesi imkânsızdır. Eğer "O bir yönden farkında olunandır" dersen ben şöyle derim: Farkında olunan yön, farkında olunmayan yönden başkadır. Birincisinin, meydana gelmesi nedeniyle talep edilmesi mümkün değildir. İkincisinin, mutlak olarak farkında olunmadığı için yine talep edilmesi mümkün değildir.

İkincisi: Mahiyet [i] ya kendisiyle [ii] ya kendisine dâhil olan şeylerle [iii] ya mahiyetin dışında olan şeylerle [iv] ya da son iki kısımdan bileşik olan şeylerle tarif edilir. [i] Mahiyetin bizzat kendisiyle tarif edilmesi imkânsızdır. Çünkü bir şeyi tarif eden, tarif edilenden önce bilinir. Eğer biz bir şeyi kendisiyle tarif etseydik, onu bilmenin, kendisini bilmeyi öncelemesi gerekirdi ki, bu imkânsızdır. [ii] Kendisine dâhil olan şeylerle tarif edilmesi de imkânsızdır. Çünkü mahiyetin tarifi, ya bu dâhil olan şeylerin toplamıyla olur ki, bu geçersizdir. Çünkü bu, toplamın bizzat kendisidir. O halde mahiyetin bu toplamla tarif edilmesi bir şeyin kendisiyle tarif edilmesi demektir. Bu ise imkânsızdır. Ya da bir parçasıyla olur ki, bu da imkânsızdır. Çünkü bileşik mahiyetin tarifi ancak parçalarının tarifi vasıtasıyla olur. Eğer mahiyetin bir parçası, mahiyetin tarif edeni olsaydı, o parça mahiyetin parçalarının tamamını tarif ederdi. Böylece o parça kendisini tarif -ki bu imkânsızdır- ve diğer parçaları tarif ederdi. Bu, bir şeyin kendisinin dışında olanı tarif eden olmasını gerektirir. [iii] Bu [yani bir şeyin kendisinin dışında olanı tarif eden olması] üçüncü kısımdır ki, bu da imkânsızdır. Çünkü farklı mahiyetlerin tek bir gerekte ortak olması mümkündür. Böyle olduğunda haricî vasıf, nitelenenin mahiyetinin tarifini vermez. ➞

المقدمة الأولى

في العلوم الأولية

إذا أدركنا حقيقة فإما أن نعتبرها من حيث هي هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالإثبات وهو التصور، أو نحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق.

القول في التصورات

وعندي أن شيئًا منها غير مكتسبٍ لوجهين:

الأول: أن المطلوب إن لم يكن مشعورًا به استحال طلبه؛ لأن ما لا شعور به ألبتة لا تصير النفس طالبة له. وإن كان مشعورًا به استحال طلبه؛ لأن تحصيل الحاصل محال. فإن قلت: هو مشعور به من وجهٍ دون وجه، قلت: فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعورٍ به. والأول لا يمكن طلبه لحصوله. والثاني لا يمكن طلبه أيضًا لكونه غير مشعورٍ به مطلقًا.

الثاني: أن تعريف الماهية إما أن يكون بنفسها، أو بما يكون داخلًا فيها، أو بما يكون خارجًا عنها، أو بما يتركب من القسمين الأخيرين. أما تعريفها بنفسها فمحال؛ لأن المعرِّف معلومٌ قبل المعرَّف، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به، وهو محال. وأما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمحال؛ لأن تعريفها إما أن يكون بمجموع تلك الأمور الداخلة، وهو باطل؛ لأنه نفس ذلك المجموع، فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه، وهو محال. أو ببعض أجزائه، وهو محال؛ لأن تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة تعريف أجزائها. فلو كان جزء من الماهية معرفًا لها لكان ذلك الجزء معرفًا لجميع أجزاء الماهية، فيكون ذلك الجزء معرفًا لنفسه -وهو محال- ولسائر الأجزاء، وذلك يقتضي كون الشيء معرفًا لما كان خارجًا عنه. وذلك هو القسم الثالث، وهو محال؛ لأن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد، وإذا كان كذلك فالوصف الخارجي لا يفيد تعريف ماهية الموصوف، إلا إذا

Haricî vasfın o şeyin tarifini vermesi, ancak o nitelenenin, kendisi dışındaki şeyler olmaksızın sadece onunla nitelenmiş olduğunun bilinmesi durumunda mümkündür. Fakat bunun bilgisi, o nitelenenin tasavvuruna ve onun dışındaki her şeyin tasavvuruna dayanır. Bu iki gerekçeyle imkânsızdır. İlk olarak devri gerektirmesi nedeniyle imkânsızdır. İkinci olarak sonsuz mahiyetlerin hepsinin ayrıntılı tarzda tek bir defada tasavvurunu önce getirmeyi gerektirmesi nedeniyle imkânsızdır. [iv] Mahiyetin dâhil ve hariçten bileşik şeylerle tarif edilmesine gelince, geçen kısımların geçersiz olması, bunun geçersiz olmasını gerektirir.

"Biz nefsin; melek ve ruhun mahiyetinin tasavvurunu talep ettiğini görüyoruz. Bu konu hakkında ne dersin?" denilemez; çünkü biz şöyle diyoruz: Bu ya lafzın yorumunu talep etmek ya da tasavvur edilenin varlığına dair bir kanıtlama (*burhân*) talep etmek demektir. Bunların ikisi de tasdiktir, [tasavvur değildir].

Tenbih: Açığa çıkmıştır ki, insan ancak duyusuyla idrak ettiği ya da acı ve haz gibi nefsin doğuştan sahip olduğu yapısında (*fıtrat*) ya da varlığın, birliğin, çokluğun tasavvuru gibi aklın apaçık bilgilerinde (*bedîhe*) bulduğu ya da akıl veya hayalin bu kısımlardan hareketle bileşik bir tarzda oluşturduğu şeyleri tasavvur edebilir. Bunun dışındakileri ise elbette tasavvur edemez. Tümevarım (*istikrâ*) bunun gerçekliğini ortaya koymaktadır.

Ayrıntı: Tasavvurun kazanılmış olabileceğini söyleyenler şu konularda ittifak etmişlerdir: Bütün tasavvurlar kazanılmış değildir. Aksi takdirde kısırdöngü (*devr*) ve teselsül gerekir. Bilakis kazanıma ihtiyaç duymayan tasavvurların da olması gerekir. Diğer yandan kural şudur: Kazanılmış olmayan tasdikin kendisine dayandığı her tasavvur, kazanılmış olmayandır. Kazanılmış tasdikin, kendisine dayandığı tasavvurlar ise bazen kazanılmış olur, bazen kazanılmış olmaz. Onlar ayrıca şu konuda ittifak etmişlerdir: Kazananın [yani tanımın], kazanılanın [yani tanımlananın] kendisi olması mümkün değildir. Bilakis tanımlananın parçalarının toplamı olursa bu tam tanımdır ya da eşit parçalarının bir kısmı olursa bu eksik tanımdır ya da tek başına haricî bir şey olursa bu eksik betimdir ya da dâhil ve hariçten bileşik olursa bu da tam betimdir.

Ekler: 1. [a] Başka bir şeyin bileşik bir şekilde oluşmasında yer almayan basit şey ne tarif edilir ne de kendisiyle tarif yapılır. [b] Başka bir şeyin bileşik bir şekilde oluşmasında yer alan bileşik ise hem tarif edilir hem de kendisiyle başkası tarif olunur. [c] Başka bir şeyin bileşik bir şekilde oluşmasında yer almayan bileşik ise tarif edilir, ancak kendisiyle başkası tarif olunmaz. [d] Başka bir şeyin bileşik bir şekilde oluşmasında yer alan basit şey tarif edilemez ancak kendisiyle başkası tarif olunur. Bunlarla tanıma ilişkin tariflerin kısımları kastedilmektedir.

2. Bir şeyin tarifinde, bir şeyin dengiyle ve daha kapalı olan bir şeyle tarif etmekten, ayrıca kendisiyle tarif etmekten, bir derece veya birkaç derecede olsun ancak kendisiyle bilinen bir şeyle tarif etmekten kaçınmak gerekir.

3. Genel parçayı özel parçaya öncelemek gerekir. Çünkü genel olan daha bilinirdir ve daha bilinir olanı öncelemek daha uygundur.

عرف أن ذلك الموصوف هو الموصوف به دون كل ما عداه، لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك الموصوف، وعلى تصور كل ما عداه، وذلك محال. أما الأول فلأنه يلزم منه الدور. وأما الثاني فلأنه يقتضي تقدم تصور جميع الماهيات التي لا نهاية لها دفعة واحدة على سبيل التفصيل. وأما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلان ما تقدم من الأقسام يقتضي بطلانه.

ولا يقال: فنحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح، فما قولك فيه؟ لأنا نقول: ذلك إما طلب تفسير اللفظ، أو طلب البرهان على وجود المتصور، وكلاهما تصديق.

تنبيه: ظهر أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه؛ أو وجده من فطرة النفس كالألم واللذة؛ أو من بديهة العقل كتصبور الوجود والوحدة والكثرة؛ أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام، فأما ما عداه فلا يتصور ألبتة، والاستقراء يحققه.

تفريع: القائلون بأن التصور قد يكون مكتسبًا اتفقوا على أن كله ليس كذلك، وإلا لزم الدور أو التسلسل؛ بل لابد من تصورات غنية عن الاكتساب، ثم الضابط أن كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب. أما الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسبًا وقد لا يكون. واتفقوا على أنه لا يمكن أن يكون الكاسب نفس المكتسب، بل إن كان مجموع أجزائه فهو الحد التام، أو بعض أجزائه المساوية فهو الحد الناقص؛ أو الأمر الخارجي وحده وهو الرسم الناقص؛ أو ما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم التام.

تذنيبات:

(أ) البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرّف ولا يعرّف به؛ والمركب الذي يتركب عنه غيره يعرّف ويعرّف به، والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يعرّف ولا يعرّف به، والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يعرّف ويعرّف به، والمراد من هذه الأقسام التعريفات الحدية.

(ب) يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالأخفى، وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف إلا به إما بمرتبة واحدة أو بمراتب.

(ج) يجب تقديم الجزء الأعم على الأخص؛ لأن الأعم أعرف، وتقديم الأعرف أولى.

[Tasdikler Hakkında]

Tasdiklerin hepsi bedihî olmadığı gibi -ki bu [hüküm] bedihîdir-, nazarî de değildir. Aksi takdirde kısırdöngü ve teselsül gerekir ki, her ikisi de imkânsızdır. Bilakis tasdiklerin kazanıma ihtiyaç duymayan şeyde sonlanması gerekir. Bu ise [i] ya duyusallardır. Güneş'in aydınlatıcı ve ateşin yakıcı olduğunun bilgisi gibi. [ii] Ya vicdanîlerdir. Herkesin kendi açlığını ve susuzluğunu bilmesi gibi ki, bu [kısmın] faydası azdır; çünkü bu vicdanîler [herkes için] ortak değildir. [iii] Ya da bedîhîlerdir. "Olumlama ve olumsuzlama [aynı anda] bir araya gelemez ve [aynı anda] ortadan kalkmaz"ın bilgisi gibi.

İşte bu noktada insanlar dört gruba ayrılmışlardır:

Birinci fırka duyusalları ve bedihîleri kabul edenlerdir. Bunlar çoğunluktur.

İkinci fırka sadece duyusalları eleştirenlerdir. Eflâtun, Aristoteles, Batlamyus ve Galen yakinî önermelerin (*yakîniyyât*) duyulurlar değil, akledilirler (*ma'kûlât*) olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Buna şöyle delil getirmişlerdir: Duyunun hükmü [A] ya tikeller [B] ya da tümeller açısından dikkate alınır.

[A] Tikellere gelince, duyunun hükmünün tikellerde dikkate alınması kabul edilmez. Çünkü duyu, yanılmanın iliştiği konularda hüküm verir. Böyle olduğunda tek başına duyunun verdiği hüküm kabul edilmez. Birinci önermenin [yani duyunun verdiği hükmün yanılmanın iliştiği yerlerde olduğunun] açıklaması beş bakımdandır:

Birincisi: Bazen göz, küçüğü büyük görebilir. Mesela uzaktaki ateş karanlıkta büyük görülür; üzüm tanesi suda erik gibi görülür, göze yaklaştırdığımızda yüzük halkası bilezik kadar görülür. Bazen uzakta olan şeylerde olduğu gibi büyüğü küçük görebilir. Bazen biri, iki görebilir. Mesela iki gözden birini kapatıp Ay'a baktığımızda iki Ay görürüz; şaşı bakan da böyledir; Ay doğduğu vakit suya baktığımızda, suda bir Ay ve gökte başka bir Ay görürüz. Değirmen taşında olduğu gibi, bazen çok olan şeyleri tek olarak görürüz. Değirmen taşının merkezinden çevresine birbirine yakın ve farklı renklerde çok sayıda çizgi çektiğimizde ve ardından değirmen taşı hızlıca döndüğünde, o renklerin tamamını birbirine karışmış gibi tek bir renk olarak görürüz. Bazen yok olanı var olarak görürüz. Mesela serap, ayrıca el çabukluğu ve hokkabazlık yapan kimsenin gösterdiği şeyler böyledir. Yine gökten yeryüzüne düşen yağmur damlasını tek bir çizgi gibi görmemiz, hızlı bir şekilde çevrilen meşaleyi daire gibi görmemiz de bunun örneğidir. Bazen hareketliyi durağan -gölge gibi-, durağanı da hareketli görürüz. Mesela gemi yolcusu, durağan kıyıyı hareketli ve hareketli gemiyi de durağan görür. Bazen bir yöne doğru hareket eden şeyin, o yönün zıddına bir yöne doğru hareket ettiğini görürüz. Bunun örneği, bir yöne doğru hareket eden kimsenin, yıldız aksi yöne doğru hareketli olmasına rağmen yıldızın altında bir bulut gördüğünde yıldızın da o yöne doğru hareket ettiğini görmesidir. Bazen de bulut, Ay'a doğru hareket ettiğinde, Ay'ı, o yönün tersine hareket etmesine rağmen buluta doğru gidiyor gibi görürüz. Bazen dik duran bir şeyi baş aşağı görürüz. Bunun örneği nehirlerin kıyısında bulunan ağaçlardır. ➝

[القول في التصديقات:]

وهي ليست بأسرها بديهية -وهو بديهي- ولا نظرية، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وهما محالان؛ بل لابد من الانتهاء إلى ما يكون غنيًا عن الاكتساب، وما هو إلا الحسيات كالعلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة؛ أو الوجدانيات كعلم كل أحدٍ بجوعه وشبعه، وهي قليلة النفع؛ لأنها غير مشتركة؛ أو البديهيات كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وفي هذا الموقف صار أهل العالم فرقًا أربعًا:

الفرقة الأولى: المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الأكثرون.

الفرقة الثانية: القادحون في الحسيات فقط، فزعم أفلاطون وأرسطاطاليس وبطلميوس وجالينوس أن اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات.

واحتجوا عليه بأن حكمَ الحس إما أن يعتبر في الجزئيات أو في الكليات.

أما في الجزئيات فغير مقبول؛ لأن حكمه في معرض الغلط، وإذا كان كذلك لم يكن مجرد حكمه مقبولًا. بيان الأول من خمسة أوجه:

أحدها: أن البصر قد يدرك الصغير كبيرًا كما ترى النار البعيدة في الظلمة عظيمة، وكما ترى العنبة في الماء كالإجاصة، وكما إذا قربنا حلقة الخاتم إلى العين فإنا نراها كالسوار. وقد يدرك الكبير صغيرًا كالأشياء البعيدة. وقد يدرك الواحد اثنين كما إذا غمزنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر فإنا نراه قمرين، وكما في حق الأحول، وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإنا نرى في الماء قمرًا، وعلى السماء قمرًا آخر. وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة كالرحى إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطًا كثيرة متقاربة بألوان مختلفة، فإذا استدارت سريعًا، رأينا لها لونًا واحدًا؛ كأنه ممتزج من كل تلك الألوان. وقد نرى المعدوم موجودًا كالسراب، وكالأشياء التي يريها صاحب خفة اليد والشعبذة، وكما نرى القطرة النازلة من السماء إلى الأرض كالخط المستقيم، والشعلة التي تدار بالسرعة كالدائرة. وقد نرى المتحرك ساكنًا كالظل، والساكن متحركًا كالراكب في السفينة، فإنه يشاهد الشط الساكن متحركًا والسفينة المتحركة ساكنة. وقد نرى المتحرك إلى جهة متحركًا إلى ضد تلك الجهة، فإن المتحرك إلى جهة يرى الكوكب متحركًا إليها إذا شاهد غيمًا تحته، وإن كان الكوكب متحركًا إلى خلاف تلك الجهة. وقد نرى القمر كالسائر إلى الغيم، وإن كان سائرًا إلى خلاف تلك الجهة إذا كان الغيم سائرًا إليه. وقد نرى المستقيم منكسًا كالأشجار التي

Aynaya baktığımızda yüzümüzü, aynanın şeklinin farklılığına göre uzun, enli ve eğri büğrü görebiliriz. Bütün bunların hepsi duyunun yanılmasını gösterir.

İkincisi: Duyu, öyle olmadığı halde bir şeyin sürekliliğine dair kesin bir hüküm verebilir. Çünkü duyu, bir şey ile onun benzerini ayırt edemez. Bu nedenle bir şey ile onun benzeri arasında karışıklık meydana gelir. Benzerlerin art arda gelmesi durumunda, duyu onları, öyle olmadıkları halde sürekliliğe sahip tek bir şey zanneder. Zira renkler, Ehl-i Sünnet'e göre bekâya sahip olmayıp Allah Teâlâ onları her durumda yeniden yaratır. Bununla birlikte göz, tek bir rengin sürekli varlığına hükmeder. Bu muhtemel olduğunda, "Cisimler bâkî değildir. Bilakis Allah Teâlâ onları her durumda yaratır. Fakat onlar art arda gelen benzer şeyler oldukları için duyu onları tek bir şey zanneder" denilmesi de muhtemeldir. O halde duyunun sürekliliğe dair verdiği hükmün kabul edilmediği de sabit olmuştur.

Üçüncüsü: Uyuyan kimse rüyasında bir şey görür ve onun varlığına kesin olarak hükmeder. Sonra uyandığında o hükmün geçersiz olduğu onun için açıklık kazanır. Bu böyle olunca, uyanıkken gördüğümüz şeylerin yanlışlığının ortaya çıkacağı üçüncü bir halin varlığı niçin mümkün olmasın?

Dördüncüsü: Bazen birsam hastalığına yakalanmış bir insan dış dünyada var olmayan suretleri tasavvur eder, görür, onların var olduğuna kesin olarak hükmeder ve onlardan korkarak bağırır. Bu, insana, dışta var olmayan şeyleri kendisi sebebiyle var olarak göreceği bir halin ilişmesinin mümkün olduğunu gösterir. Bu mümkün olduğunda, bu şeyin, sağlıklı kimselerin gördükleri şeylerde de böyle olması niçin mümkün olmasın? Eğer "Bu hali gerektiren, hastalıktır. Dolayısıyla sağlıklıyken o hal bulunmaz" dersen ben şöyle derim: Bir sebebin bulunmaması hükmün bulunmamasını gerektirmez. Bilakis bu ihtimal ancak o yalancı tahayyülün sebeplerinin sınırlanması, sonra bu sebeplerin bulunmaması, sonra sebepler bulunmadığında sonucun da meydana gelmesinin ve devam etmesinin mümkün olmadığının açıklanmasıyla giderilebilir. Fakat bu öncüllerden her biri, eğer gerçekleştirilebilirse, ancak inceden inceye düşünme yoluyla varlığı ispatlanabilecek şeylerdendir. O halde duyulurlardan bir şeyin varlığı hakkında kesin hüküm vermek ancak o delillerin bilgisinden sonra meydana gelir. Bu, tek başına duyunun hükmünün kabul edilmediğini gösteren şeylerdendir.

Beşincisi: Biz karın son derece beyaz olduğunu görürüz. Sonra derinlemesine incelediğimizde onun küçük kristal parçalardan oluştuğunu görürüz. Bu parçaların her biri renksiz ve şeffaftır. O halde kar kendinde renksizdir. Bununla birlikte biz, karı beyaz renginde renkli olarak görürüz. Hiç kimse "Bunun sebebi, ışığın kristal parçaların yüzeyinden birbirine yansımasıdır" diyemez; çünkü biz şöyle diyoruz: Bu, bizim amacımıza zarar vermez. Çünkü zikrettiğin şey, ancak kendisi sebebiyle karı beyaz olarak gördüğümüz illetin açıklanmasından ibarettir. Bununla birlikte kar kendinde beyaz değildir. Bizim çabamız da ancak bu kadarı[nı göstermek] içindir. Ayrıca, biz dövülmüş camı beyaz olarak görürüz. Oysa onun parçalarından her biri renksiz ve şeffaftır. O parçalar arasında karışıma bağlı bir nitelik meydana gelmiş de değildir. Çünkü o parçalar, aralarında etki (*fiil*) ve edilginin (*infiâl*) meydana gelemeyeceği bir şekilde katı ve kurudur. →

على أطراف الأنهار، وإذا نظرنا إلى المرآة رأينا الوجه طويلًا وعريضًا ومعوجًا بحسب اختلاف شكل المرآة. وكل ذلك يدل على غلط الحس.

وثانيها: أن الحس قد يجزم بالاستمرار على الشيء مع أنه لا يكون كذلك؛ لأن الحس لا يفرق بين الشيء ومثله، ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء ومثله، فبتقدير توالي الأمثال يظن الحس وجودًا واحدًا مستمرًا؛ وليس كذلك، فإن الألوان غير باقية عند أهل السنة، بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر، وإذا احتمل ذلك احتمل أيضًا أن يقال: الأجسام لا تبقى، بل الله تعالى يحدثها حالاً فحالًا، لكنها لما كانت متماثلة متوالية يظنها الحس شيئًا واحدًا. فثبت أن حكم الحس بالبقاء غير مقبول.

وثالثها: أن النائم قد يرى في النوم شيئًا ويجزم بثبوته، ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلًا، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون ههنا حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه في اليقظة.

ورابعها: أن صاحب البرسام قد يتصور صورًا لا وجود لها في الخارج، ويشاهدها، ويجزم بوجودها، ويصيح خوفًا منها. وهذا يدلّ على أنه يجوز أن تعرض للإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجودٍ في الخارج موجودًا، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء. فإن قلت: الموجب لتلك الحالة هو المرض، فعند الصحة لا يوجد، قلت: انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم، بل هذا الاحتمال لا يندفع إلا بحصر أسباب ذلك التخيل الكاذب، ثم ببيان انتفائها، ثم ببيان أن المسبَّب لا يجوز حصوله ولا بقاؤه عند انتفاء الأسباب. لكن كل واحدة من هذه المقدمات مما لا يمكن إثباته إلا بالنظر الدقيق لو أمكن، فيلزم أن لا يحصل الجزم بوجود شيء من المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة، وذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول.

وخامسها: أنا نرى الثلج في غاية البياض، ثم إذا بالغنا في النظر إليه رأيناه مركبًا من أجزاء جمدية صغار، وكل واحدٍ من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون، فالثلج في نفسه غير ملون، مع أنا نراه ملونًا بلون البياض. وليس لأحدٍ أن يقول: إن ذلك إنما كان لانعكاس الشعاع عن سطوح بعض تلك الأجزاء الجمدية إلى بعض؛ لأنا نقول: هذا لا يقدح في غرضنا؛ لأن الذي ذكرته ليس إلا بيان العلة التي لأجلها نرى الثلج أبيض، مع أنه في نفسه ليس بأبيض، ونحن ما سعينا إلا لهذا القدر. وأيضًا: فالزجاج

Ayrıca, biz kalın şeffaf camın çatladığı yeri beyaz olarak görürüz. Oysa o çatlakta yalnızca birikmiş hava vardır. Hava da cam da renksizdir. O halde biliriz ki, biz kendinden renksiz olmasına rağmen bir şeyi renkli olarak görüyoruz. Sonuç olarak bu gerekçelerle duyunun hükmünün bazen geçersiz, bazen doğru olduğu sabit olmuştur. Böyle olduğunda tek başına duyunun hükmüne dayanmak mümkün değildir. Çünkü itham edilen zanlı, şahitlik yapamaz. Bilakis onun üstünde, onun hatasını doğrusundan ayırmak için başka bir hâkimin olması gerekir. Bu değerlendirmeye göre duyu, söz konusu ilk hâkim olamaz. Ulaşılmak istenen sonuç da (*matlûb*) zaten budur.

[B] Tümellere gelince, kesinlikle duyu tümelleri veremez. Zira duyu ancak bu bütünü ve bu tikeli görür. Şöyle ki, daha büyüklük niteliği duyu ile idrak edilemez. Bu niteliğin idrak edildiği var sayıldığında, idrak edilen şey, bu bütünün bu parçadan daha büyük olduğudur. Her bütünün parçasından daha büyük olduğu ise duyu ile idrak edilemez. Duyu, varlıktaki her bütünü ve her tikeli idrak etse bile imkânı tasavvur edilen her şeyi idrak edemezdi. Çünkü biz "Bütün X'ler Y'dir" veya "Bütün X'ler Y değildir" dediğimizde bununla sadece o mahiyetlerden, haricî olarak var olanları kastetmiyoruz. Bilakis dış dünyada var olması durumunda, "O mahiyetin bir ferdidir" ifadesinin, kendisine doğru olarak yüklendiği her şeyi kastediyoruz. Bu, kendisini duyuyla algılamanın mümkün olmadığı şeylerdendir. Sonuç olarak duyunun tümelleri vermekte kesinlikle bir yardımı olmadığı sabit olmuştur.

Üçüncü fırka duyusalları kabul edenler ve bedihîleri eleştirenlerdir. Onlar şöyle demişlerdir: Akledilirler duyulurların uzantısıdır. Bu nedenle "Bir duyusundan yoksun kalan, bir bilgiden de yoksun kalmıştır" denilmiştir. Bunun örneği kör ve iktidarsızdır. Asıl [yani duyusallar] uzantıdan [yani bedihîlerden] daha güçlüdür. Bedihîlerin zayıflığına delalet eden beş delil vardır.

Birinci Delil: Bedihîlerin en açığı "Bir şey ya vardır ya yoktur" önermesinin bilgisidir. Ancak bu önerme yakinî önerme değildir. O halde ilksellerin en güçlüsü yakinî olmadığında, onların en zayıfı hakkında ne düşünülebilir? İlk öncülün açıklaması: Biz bedihîlere güvenenlerin dört örnek zikrettiklerini görüyoruz. Birincisi "Olumlama ve olumsuzlama [aynı anda] bir araya gelemez ve [aynı anda] ortadan kalkmaz", ikincisi "Bütün parçadan büyüktür", üçüncüsü "Bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir", dördüncüsü "Bir cisim, bir anda iki mekânda bulunamaz" önermeleridir. Son üç önerme, ilkinin bir uzantısıdır. "Bütün parçadan büyüktür" sözümüzün [ilk önermenin uzantısı olduğunun] gerekçesi şudur: Eğer bütün parçadan fazla olmasaydı, diğer parçanın varlığı ve yokluğu tek bir mesabede olurdu. Bu durumda diğer parçada var ve yok beraberce bir araya gelirdi. "Bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir" sözümüzün [ilk önermenin uzantısı olduğunun] gerekçesi şudur: →

المدقوق نراه أبيض مع أن كل واحدٍ من أجزائه شفاف خال عن اللون، ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية؛ لأن تلك الأجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال. وأيضًا: فإنا نرى موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف أبيض، مع أنه ليس هناك إلا الهواء المحتقن في ذلك الشق. والهواء غير ملون، والزجاج غير ملون، فعلمنا أنا قد نرى الشيء ملونًا مع أنه في نفسه غير ملون. فثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس قد يكون باطلًا وقد يكون حقًّا، وإذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على مجرد حكمه؛ إذ لا شهادة لمتَّهَم؛ بل لابد من حاكم آخر فوقه ليميز خطأه عن صوابه، وعلى هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الأول، وهو المطلوب.

وأما الكليات فالحس لا يعطيها ألبتة، فإن الحس لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء، فأما وصف الأعظمية فهو غير مدرَك بالحس، وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدرَكًا، لكن المدرَك هو أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء، فأما أن كلَّ كلٍّ فهو أعظم من جزئه فغير مدرَك بالحس، ولو أدرك كل ما في الوجود من الكلات والأجزاء ولكن لا يدرك كل ما يتصور إمكانه؛ لأن قولنا: «كل كذا كذا أو ليس كذا» ليس المراد منه كل ما هو في الوجود الخارجي من تلك الماهية فقط، بل كل ما لو وجد في الخارج يصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك الماهية، وذلك مما لا يمكن وقوع الإحساس به، فثبت أن الحس لا معونة له على إعطاء الكليات ألبتة.

الفرقة الثالثة: الذين يعترفون بالحسيات ويقدحون في البديهيات قالوا: المعقولات فرع المحسوسات؛ ولذلك فإن من فقد حسًّا فقد علمًا، كالأكمه والعنين. والأصل أقوى من الفرع. ثم الذي يدل على ضعف البديهيات وجوه خمسة:

أحدها [الحجة الأولى]: أن أجلى البديهيات العلم بأن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون، ثم إن هذه القضية ليست بقضية يقينية، فإذا لم يكن أقوى الأوليات يقينيًا فما ظنك بأضعفها؟ بيان الأول: أنا رأينا المعولين على البديهيات يذكرون لها أمثلة أربعة: أحدها: أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وثانيها: أن الكل أعظم من الجزء. وثالثها: أن الأشياء المساوية لشيءٍ واحد متساويةٌ. ورابعها: أن الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين معًا. ووجدنا هذه الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأول. أما قولنا: «الكل أعظم من الجزء» فلأنه لو لم يكن الكل زائدًا على الجزء لكان وجود الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة؛ فحينئذٍ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجودًا معدومًا معًا. وأما قولنا: «الأشياء المساوية لشيءٍ واحد متساوية»؛ لأنه

Eğer böyle olmasaydı karalığa eşit olduğu hükmü verilen A'nın, kuşkusuz karalık olması ve karalığa eşit olmayan şeye eşit olduğu hükmü verilmesi bakımından da karalık olmaması gerekirdi. Eğer A, bu iki şeye eşit olsaydı A'nın kendinde karalık olması ve karalık olmaması gerekirdi. Dolayısıyla olumsuzlama ve olumlama [aynı anda] bir araya gelirdi. "Bir cisim, bir anda iki ayrı mekânda bulunamaz" sözümüzün [ilk önermenin uzantısı olduğunun] gerekçesi şudur: Eğer bu mümkün olsaydı iki ayrı mekânda meydana gelen bir cisim, bu şekilde meydana gelen iki cisimden ayrışmazdı. Bu durumda diğer cismin varlığı yokluğundan ayrışmaz, dolayısıyla "O vardır" ve "O yoktur" kendisi için doğru bir şekilde kullanılırdı.

Şöyle denilemez: "Zikrettiğiniz bu ince delil aklına gelmese de yine de her akıl sahibi, aklın apaçıklığıyla bu üç önermenin doğruluğunu bilir." Çünkü biz şöyle diyoruz: Biz akıl sahiplerinin bu önermelerle hükmetmesinin zikrettiğimiz delile dayanmamasını kabul etmiyoruz. Bu nedenledir ki akıl sahibi kimseler şöyle derler: "Eğer bütün parçadan büyük olmasaydı diğer parçanın kesinlikle hiçbir izi/etkisi olmazdı" ve "Tek bir şey, birbirinden farklı şeylere eşit olsaydı bizzat kendisinden farklı olurdu." Bunlar zikrettiğimiz delile işarettir. Hatta onların, bu delilleri, bizim özlü bir şekilde dile getirdiğimiz gibi ifade etmeleri mümkün olmayabilir, ancak delilin anlamı, onların akıllarında ve nefislerinde karar bulmuş olup burada ibare dikkate alınmaz. O halde bedihîlerin en açığının "Olumlama ve olumsuzlama [aynı anda] bir araya gelemez ve [aynı anda] ortadan kalkmaz" önermesi olduğu ortaya çıkmıştır.

Ancak biz "Olumlama ve olumsuzlama [aynı anda] bir araya gelemez ve [aynı anda] ortadan kalkmaz" şeklindeki önermenin yakinî olmadığını birkaç gerekçeyle söyledik:

Birincisi: Bu tasdik, yokluğun aslının tasavvur edilmesine dayanmaktadır. Oysa insanlar bu konuda şaşkınlığa düşmüşlerdir. Çünkü tasavvur edilenin, başkasından ayrışması gerekir. Başkasından ayrışan kendinde belirmiştir (*müte'ayyin*). Kendinde belirmiş olan her şey, kendinde sabittir/vardır. O halde tasavvur edilen her şey sabittir/vardır. Dolayısıyla sabit olmayan tasavvur edilemez. O halde yok (*ma'dûm*) tasavvur edilemez. Bu tasdik, yokluk tasavvuruna bağlı olduğuna göre ve bu tasavvur da imkânsız olduğuna göre bu tasdik de imkânsız olur.

"Tasavvur edilen yokun zihinde bir sübûtu vardır. Çünkü bizim 'Yok tasavvur edilemez' sözümüz, yok hakkında tasavvur edilmediği yönünde hükmetmekten ibarettir. Bir şeye hükmetmek, hakkında hükmedilenin tasavvur edilen olmasını gerektirir. Eğer yok tasavvur edilen olmasaydı onun hakkında 'O tasavvur edilemez' hükmünü vermek imkânsız olurdu" denilemez. Çünkü biz birincisine şöyle cevap veriyoruz: Zihinde sabit olan, mutlak sabitin kısımlarından biridir. Tartışma ise mutlak sabitin karşıtının tasavvuru hakkında gerçekleşmektedir. Bu karşıtın herhangi bir açıdan sabit olması imkânsızdır. Aksi takdirde mutlak sabitin kapsamına girer, bu durumda ise onunla eşit seviyede bir kısım (*kasîm*) değil, bilakis onun bir kısmı olur. İkincisine şöyle cevap veriyoruz: Senin zikrettiğin, bizim yokun tasavvur edilemez olduğu hakkındaki delilimizin cevabı değildir. →

لو لم يكن كذلك لكان الألف المحكوم عليه بأنه يساوي السواد سوادًا لا محالة، ومن حيث أنه محكوم عليه بأنه يساوي ما ليس بسوادٍ يجب أن لا يكون سوادًا، فلو كان الألف مساويًا للأمرين للزم أن يكون الألف في نفسه سوادًا، وأن لا يكون سوادًا، فيجتمع النفي والإثبات. وأما قولنا: «إن الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين» متباينين فلأنه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك، وحينئذٍ لا يتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه، فيصدق عليه أنه موجود ومعدوم معًا.

ولا يقال: كل عاقلٍ يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا الثلاثة، وإن لم يخطر بباله تلك الحجة الدقيقة التي ذكرتها؛ لأنا نقول: لا نسلّم أن حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقف على الحجة التي ذكرتها، ولذلك يقولون: لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر ألبتة، ولو كان الشيء الواحد مساويًا لمختلفين لكان ذلك الواحد مخالفًا لنفسه. وهذه إشارة إلى ما ذكرناه من الحجة، بل قد لا يمكنهم التعبير عن تلك الحجة على الوجه الذي لخصناها، ولكن معناها مقرّر في أنفسهم وعقولهم، ولا عبرة بالعبارة. فقد لاح أن أجلى البديهيات قولنا: «إن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان».

وإنما قلنا: إنه غير يقيني لوجوهٍ:

أحدها: أن هذا التصديق موقوف على تصور أصل العدم، والناس قد تحيروا فيه؛ لأن المتصوَّر لابد وأن يتميز عن غيره، والمتميز عن غيره متعين في نفسه، وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه، فكل متصوَّر ثابت، فما ليس بثابتٍ فغير متصوَّر، فالمعدوم غير متصور، وإذا كان ذلك التصديق موقوفًا على هذا التصور وكان هذا التصور ممتنعًا كان ذلك التصديق ممتنعًا.

لا يقال: المعدوم المتصور له ثبوت في الذهن، ولأن قولنا: «المعدوم غير متصور» حكم على المعدوم بأنه غير متصور، والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصوَّرًا، فلو لم يكن المعدوم متصورًا لامتنع الحكم عليه بأنه غير متصور؛ لأنا نجيب عن الأول بأن الثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت، والكلام وقع في تصور مقابل مطلق الثابت، وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتًا بوجه ما، وإلا لكان داخلًا تحت مطلق الثابت وحينئذٍ لا يكون قسيمًا له، بل قسمًا منه. وعن الثاني أن ما ذكرته ليس جوابًا عن دليلنا على أن المعدوم غير متصور، بل هو إقامة

Bilakis o, yokun tasavvur edilebilir olduğu hakkında yeni baştan bir delilin ortaya konulmasından ibarettir. Bu, tek bir meselede iki kesin delilin çelişik olmasını gerektirir. Bu ise bedihîleri eleştiren delillerden biri olur.

İkincisi: Yokluğun tasavvurunun mümkün olduğunu kabul ettik diyelim, fakat bizim "Olumlama ve olumsuzlama [aynı anda] bir araya gelemez ve [aynı anda] ortadan kalkmaz" sözümüz yokluğun varlıktan ayrışmasını gerektirir. Yokluğun varlıktan ayrışması, yokluk diye isimlendirilenin (*müsemmâ*) varlıktan ayrışmış bir hüviyetinin olmasını gerektirir. Fakat bu imkânsızdır. Çünkü aklın, işaret ettiği her hüviyeti kaldırması/olumsuzlaması mümkündür; aksi takdirde onun karşıtı olmaz. Dolayısıyla yokluğun karşıtının olmaması ve varlığın olumsuzlanması gerekirdi. Bu ise geçersizdir. O halde yoklukla isimlendirilen hüviyetin ortadan kaldırılmasının makul olduğu sabittir. Fakat o hüviyetin kaldırılması özel bir kaldırmadır. Dolayısıyla mutlak yokluğun altına girer. Böylece hem yoklukla eşit seviyede bir kısım hem de onun altında bir kısmı olur ki, bu çelişkidir.

Üçüncüsü: Ayrışmayı kabul ettik diyelim, fakat olumlama ve olumsuzlama ile [1] bazen bir şeyin kendinde sübûtu/varlığı ve kendinde yokluğu kastedilir. Bunun örneği şu sözümüzdür: "Karalık ya vardır ya da var değildir." [2] Bazen bu sözle bir şeyin başka bir şey için sübûtu/varlığı ve yokluğu kastedilir. Bunun örneği şu sözümüzdür: "Cisim ya siyahtır ya da siyah değildir."

[1] Birincisine gelince, zorunlu olarak bilinmektedir ki "Karalık ya vardır ya da yoktur" sözümüz hakkında tasdik, ancak "Karalık vardır", "Karalık yoktur" sözümüzün mefhumu tasavvur edildikten sonra mümkündür. Fakat bunların ikisi de geçersizdir.

[a] Birincisinin [yani "Karalık vardır" sözümüzün] geçersiz olmasının gerekçesi şudur: Biz "Karalık vardır" dediğimizde onun kara olması ya var olmasının aynısıdır ya da ondan başkadır. Eğer birincisi ise "Karalık vardır" sözümüz "Karalık karalıktır" sözümüz gibi ve "Var vardır" sözümüz gibi olur. Böyle olmadığı bilinmektedir. Çünkü bu son [ikisi] boş sözdür, ilki ise anlamlıdır. Eğer ikincisi olursa o da iki gerekçeyle geçersizdir. Bunların birincisi şudur: Varlık karalıkla kâim olduğunda karalık kendinde var değildir. Aksi halde onun hakkında araştırma [başa] döner ve bir itibara göre bir olan şey iki defa var olur. Böyle olduğunda varlık, var olmayan şeyle kâim olur. Fakat varlık var olan bir sıfattır. Aksi takdirde var ve yok arasında bir aracı bulunur. Oysa siz onu inkâr ediyorsunuz. Bu durumda var olan bir sıfat yok olan bir mahalle yerleşir ki, bu da makul değildir. Çünkü bu mümkün olsaydı bu renklerin ve hareketlerin mahallinin var olmaması da mümkün olurdu. Bu ise cisimlerin varlığında şüpheyi zorunlu kılar ve tam bir safsatadır. Bunların ikincisi şudur: Varlık mahiyetten başka olduğunda "karalık" isminin kendisine verildiği şey, "var" isminin kendisine verildiği şeyden başka olurdu. O halde karalığın mevcudun kendisi olduğu anlamında "Karalık vardır" dediğimizde bu, iki şeyin bir şey olduğuna hükmetmek olur ki, →

دليل ابتداء على أن المعدوم متصور، وذلك يقتضي معارضة دليلين قاطعين في مسألة واحدة، وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيات.

وثانيها: لو سلمنا إمكان تصور العدم، لكن قولنا: «النفي والإثبات لا يجتمعان» يستدعى امتياز العدم عن الوجود، وامتياز العدم عن الوجود يستدعي أن يكون لمسمى العدم هوية متميزة عن الوجود، لكن ذلك محال؛ لأن كل هوية يشير العقل إليها، والعقل يمكنه رفعها؛ وإلا لم يكن له مقابل، فكان يلزم أن لا يكون للعدم مقابل؛ فكان يلزم نفي الوجود، وهو باطلٌ. فثبت أن ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول، لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص، فيكون داخلًا تحت العدم المطلق، فيكون قسيم العدم قسمًا منه، هذا خلف.

وثالثها: لو سلمنا الامتياز، لكن الإثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه وعدمه في نفسه كقولنا: «السواد إما أن يكون موجودًا، وإما أن لا يكون موجودًا». وقد يكون المراد منها ثبوت شيء لشيءٍ آخر وعدمه عنه كقولنا: «الجسم إما أن يكون أسود وإما أن لا يكون».

أما الأول فمن المعلوم بالضرورة أن قولنا: «السواد إما أن يكون موجودًا أو لا يكون» لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور مفهوم قولنا: «السواد موجود، السواد معدوم»، لكن كل واحدٍ منهما باطل.

أما الأول فلأنا إذا قلنا: «السواد موجود» فإما أن يكون كونه سوادًا هو نفس كونه موجودًا أو مغايرًا له. فإن كان الأول كان قولنا: «السواد موجود» جاريًا مجرى قولنا: «السواد سواد»، وقولنا: «الموجد موجود»، ومعلوم أنه ليس كذلك؛ لأن هذا الأخير هذر، والأول مفيد. وإن كان الثاني فهو باطل من وجهين: أحدهما: أنه إذا كان الوجود قائمًا بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجودٍ، وإلا لعاد البحث فيه، ولكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد موجودًا مرتين. وإذا كان كذلك كان الوجود قائمًا بما ليس بموجودٍ، لكن الوجود صفة موجودة، وإلا لثبت المتوسط بين الموجود والمعدوم، وأنتم أنكرتموه، فحينئذٍ تكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم، وذلك غير معقول، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الألوان والحركات غير موجودة، وذلك يوجب الشك في وجود الأجسام، وهو عين السفسطة. الثاني: أنه إذا كان الوجود مغايرًا للماهية كان مسمى قولنا: «السواد» غير مسمى قولنا: «موجود»، فإذا قلنا: «السواد موجود» بمعنى أن السواد هو موجود كان ذلك حكمًا بوحدة الاثنين،

bu imkânsızdır. Eğer "'Karalık vardır' sözümüzle kastedilen, karalık isminin kendisine verildiği şeyin, varlık isminin kendisine verildiği şey olduğu değil, bilakis o sözümüzle kastedilen karalığın mevcudiyet ile nitelenmiş olduğudur" dersen, ben şöyle derim: Bu durumda tartışma "varlıkla nitelenmişlik" isminin kendisine verildiği şeye taşınır. Öyle ise ya karalık isminin kendisine verildiği şey, varlıkla nitelenmişlik isminin kendisine verildiği şeydir. Bu durumda "Karalık varlıkla nitelenmiştir" sözümüz "Karalık karalıktır" sözümüz gibi olur. Ya da ondan başkadır ve bu durumda karalığın varlıkla nitelenmiş olduğu yönünde hükmetmek, iki şeyin bir şey olduğuna hükmetmektir. Ancak karalığın varlıkla nitelenmesinden maksadın, o nitelenmişlikle nitelenmek olduğu söylenebilir. Bu durumda o ikinci nitelenmişlik konusunda bölümleme tekrar [başa] döner. Bu durum ya teselsüldür -ki o imkânsızdır-; ya da nitelenmişlik [kaydının] kalkmasını gerektirir. Bu durumda "Karalık vardır" sözümüz mahiyetin mevcudiyetten başka olduğu varsayımına göre geçersiz olur.

[b] [İkincisinin yani] "Karalık yoktur" sözümüzün [geçersiz olmasının] gerekçesi ise şudur: Eğer "Karalığın varlığı onun karalık olmasının aynıdır" dersek "Karalık var değildir" sözümüz "Karalık, karalık değildir" veya "Var, var değildir" sözümüz gibi olur. Bunların çelişik olduğu malumdur. Eğer "Varlığı mahiyeti üzerine ilavedir" dersek, sorunun yöneltilmesi üç açıdandır: Birincisi, mevcut bir sıfat olan varlığın yok olan mahiyetle kâim olması gerekir ki, bu imkânsızdır. İkincisi, varlığın örneğin karalığın mahiyetinden olumsuzlanması, karalık başkasından ayrışmadıkça mümkün değildir. Başkasından ayrışan her şey kendinde belirmiştir. Kendinde belirmiş olan her şeyin kendinde bir sübûtu/varlığı vardır. O halde karalıktan sübûtun olumsuzlanması mümkün değildir. Ancak kendinde sabit olduğunda, varlığın karalık için meydana gelmesi karalıktan varlığın olumsuzlanmasında bir şart olur ki, bu çelişkidir. Eğer "Varlığın kendinde olumsuzlanması zihinde vardır" dersen, şöyle derim: Varlık zihinde var olduğunda ondan mutlak varlığın olumsuzlanması imkânsızdır. Çünkü zihindeki mevcut, mutlak mevcudun bir kısmı olduğundan zihindeki mevcut hakkında "O vardır" sözü doğrudur. Ancak bu durumda onun hakkında "O var değildir" sözü doğru değildir. Bizim sözümüz şu an mutlak mevcudun karşıtı hakkındadır. Yoksa özel mevcudun karşıtı hakkında değildir. Üçüncüsü: Biz yok meselesinde, mahiyette varlığın hiçbir şekilde bulunmamasının imkânsızlığı anlamında yokun bir şey olmadığına dair delil ortaya koyacağız. Buna göre mahiyet hakkında yoklukla hüküm vermek imkânsızdır. O halde "Karalık vardır" "Karalık yoktur" sözümüzün belirgin bir anlamı (*muhassal*) yoktur. Dolayısıyla "Karalık ya vardır ya da yoktur" sözümüzün de belirgin bir anlamı yoktur. Sonuç olarak bu tasdikin bedihî olması bir yana, bunu tasdik etmek bile imkânsızdır.

وهو محال. فإن قلت: ليس المراد من قولنا: «السواد موجود» هو أن مسمى السواد هو مسمى الوجود، بل المراد منه أن السواد موصوف بالموجودية، قلت: فحينئذٍ ينقل الكلام إلى مسمى الموصوفية بالوجود، فإنه إما أن يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود، فحينئذٍ يكون قولنا: «السواد موصوف بالوجود» جاريًا مجرى قولنا: «السواد سواد»؛ وإما أن يكون مغايرًا له، فالحكمُ على السواد بأنه موصوف بالوجود حكمٌ بوحدة الاثنين، إلا أن يقال: المراد من كون السواد موصوفًا بالوجود إنه موصوف بتلك الموصوفية، وحينئذٍ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية؛ فإما أن يتسلسل، وهو محال؛ أو يقتضي رفع الموصوفية، وحينئذٍ يبطل قولنا: «السواد موجود» على تقدير كون الماهية غير الموجودية.

وأما قولنا: «السواد معدوم» فإن قلنا: «وجود السواد عين كونه سوادًا» كان قولنا: «السواد ليس بموجودٍ» جاريًا مجرى قولنا: «السواد ليس بسوادٍ»، أو «الموجود ليس بموجودٍ»، ومعلوم أنه متناقض. وإن قلنا: وجوده زائد عليه توجهَ الإشكال من ثلاثة أوجه: أحدها: أنه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهية المعدومة، وهو محال. وثانيها: أن سلب الوجود عن ماهية السواد مثلًا لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره، وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه، وكل ما له تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه، فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه، إلا إذا كان ثابتًا في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطًا في سلب الوجود عنه، هذا خلف. فإن قلت: الذي يسلب عنه الوجود موجود في الذهن، قلت: فإذا كان موجودًا في الذهن استحال سلب مطلق الوجود عنه؛ لأن الموجود في الذهن بعض من مطلق الموجود، فالموجود في الذهن يصدق عليه أنه موجود، فلا يصدق عليه حينئذٍ أنه ليس بموجودٍ، وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الموجود، لا فيما يقابل موجودًا خاصًا. وثالثها: أنا سنقيم الدلالة في مسألة المعدوم أن المعدوم ليس بشيءٍ على امتناع خلو الماهية عن الوجود، وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم، فظهر أنه ليس لقولنا: «السواد موجود»، «السواد معدوم» مفهومٌ محصَّلٌ، وإذا كان كذلك لم يكن لقولنا: «السواد إما أن يكون موجودًا وإما أن يكون معدومًا» مفهوم محصل، وإذا كان كذلك امتنع التصديق به فضلًا عن كون ذلك التصديق بديهيًا.

[2] İkincisi, yani "Cisim ya siyahtır ya da siyah değildir" sözümüze gelince, deriz ki, bunu tasdik etmenin, ancak "Cisim siyahtır" ve "Cisim siyah değildir" sözümüzün anlamını tasavvur ettikten sonra mümkün olduğu açıktır.

Şöyle deriz: İmdi biz "Cisim siyahtır" dediğimizde bu iki açıdan imkânsızdır. Birincisi, bu, açıklandığı üzere iki şeyin bir şey olduğuna hükmetmektir ki, bu geçersizdir. İkincisi, cismin karalıkla nitelenmiş olması ya yoklukla ilgili (*ademî*) bir vasıftır ya da varlıkla ilgili (*sübûtî*) bir vasıftır. Birincisi [yani ademî olması] imkânsızdır, çünkü nitelenmiş olma, nitelenmiş olmamanın çelişiğidir. Nitelenmiş olmama, olumsuzlama ile ilgili (*selbî*) bir sıfattır, çünkü yokluğa yüklenmektedir. Olumsuzlamanın çelişiği olumlamadır. O halde nitelenmişliğin yoklukla ilgili bir şey olması mümkün değildir. [İkincisi, yani] varlıkla ilgili bir şey olması da imkânsızdır, çünkü bu varsayıma göre nitelenme ya cismin ve karalığın varlığının kendisi olurdu ya da bu ikisinden başka bir şey olurdu. Birincisi imkânsızdır, çünkü cismin varlığını ve karalığın varlığını düşünen herkes, cismin karalıkla nitelenmiş olduğunu akledıyor değildir. İkincisi de imkânsızdır. [i] Çünkü cismin karalıkla nitelenmesi eğer ilave bir nitelik olsaydı cismin o nitelikle nitelenmişliği, o niteliğe ilave olurdu. Bu da imkânsızdır, çünkü teselsüle götürmektedir. O halde bir şeyin başkasıyla nitelenmişliğinin makul olmadığı sabit olmuştur. Eğer "Nitelenmişlik, dışta değil zihinde sabittir/vardır" dersen ben şöyle derim: Zihin dışa örtüşüyorsa sorun [tekrar başa] döner. Dışa örtüşmüyorsa onun herhangi bir anlamı yoktur. [ii] Ayrıca bir şeyin bir şeyle nitelenmişliği o ikisi arasında bir nispettir. İki şey arasındaki nispetin bu ikisinde meydana gelmeyip başkasında meydana gelmesi ise imkânsızdır. Böyle olduğunda bu ayrışık önermeden doğru olan kısım, olumlama ile ilgili (*sübûtî*) değil, daima olumsuzlama ile ilgili (*selbî*) tikel olur. Oysa bu [olumsuzlama ile ilgili kısmın doğruluğu] size göre geçersizdir.

Dördüncüsü: "Bir şey ya vardır ya yoktur" sözümüze yapılan dördüncü itiraz şudur: Bu önermenin parçalarıyla tasavvur edildiğini kabul ettik diyelim, fakat ara bir durumun (*vasıta*) olmamasını kabul etmiyoruz. Bunun açıklaması iki bakımdandır:

Birincisi: İmkânsızlık diye isimlendirilen ya vardır ya yoktur ya da ne var ne de yoktur. [a] Var olması mümkün değildir, aksi halde imkânsızlık diye isimlendirilen ile nitelenen, var olanın yokla kâim olmasının imkânsızlığı nedeniyle var olmaz. Eğer onunla nitelenen var olsaydı, imkânsız, imkânsız olmayıp bilakis zorunlu ya da mümkün olurdu. [b] Yok olması da mümkün değildir. [i] Çünkü imkânsızlık, yoka yüklenebilen imkânsız olmayanın çelişiğidir. Zira imkânsız olmayan, yoklukla ilgili bir şeydir. Dolayısıyla imkânsızlık, yoklukla ilgili bir şey değildir. [ii] Ayrıca imkânsızlık kendinde belirli ve diğer mahiyetlerden ayrışmış bir mahiyettir. Eğer böyle olmasaydı aklın ona işaret etmesi imkânsız olurdu. Böyle olduğunda mutlak anlamda olumsuzlama olması imkânsız olur.

Eğer "İmkânsızlığın zihinde bir sübûtu/varlığı vardır" dersen ben şöyle derim: [i] İster orada bir akıl olsun ister olmasın, imkânsızın kendinde imkânsız olması nedeniyle bu, geçersizdir. →

أما الثاني -وهو قولنا: «الجسم إما أن يكون أسود، وإما أن لا يكون»- فنقول من الظاهر أنه لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور معنى قولنا: الجسم أسود، الجسم ليس بأسود.

فنقول: إذا قلنا: «الجسم أسود» فهو محال من وجهين: أحدهما: أنه حكم بوحدة الاثنين على ما تقدم تقريره، وهو باطل. الثاني: وهو أن موصوفية الجسم بالسواد إما أن يكون وصفًا عدميًا أو ثبوتيًا، والأول محال؛ لأنه نقيض اللاموصوفية، وهي وصف سلبي؛ لأنه محمول على العدم، ونقيض السلب إيجاب، فالموصوفية لا يمكن أن يكون أمرًا عدميًا، ومحال أيضًا أن يكون أمرًا ثبوتيًا؛ لأنه على هذا التقدير إما أن يكون نفس وجود الجسم والسواد وإما أن يكون مغايرًا لهما. والأول محال؛ لأنه ليس كل من عقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم موصوفًا بالسواد. والثاني أيضًا محال؛ لأن موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها، وهو محال؛ لأنه يؤدي إلى التسلسل. فثبت أن موصوفية الشيء بغيره غير معقولة. فإن قلت: الموصوفية ثابتة في الذهن دون الخارج، قلت: الذهن إن طابق الخارج عاد الإشكال، وإلا فلا عبرة به؛ ولأن موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين يستحيل أن لا تكون حاصلة فيهما بل في غيرهما، وإذا كان كذلك كان الحق من هذه القضية المنفصلة هو الجزء السلبي أبدًا، لا الثبوتي، وذلك عندكم باطل.

الاعتراض الرابع على قولنا: «الشيء إما أن يكون، وإما أن لا يكون»: سلمنا تصور هذه القضية بأجزائها، لكن لا نسلم عدم الواسطة، وبيانه من وجهين:

أحدهما: أن مسمى الامتناع إما أن يكون موجودًا، أو معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا. لا جائز أن يكون موجودًا، وإلا لكان الموصوف به موجودًا؛ لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، ولو كان الموصوف به موجودًا لم يكن الممتنع ممتنعًا، بل إما واجبًا أو ممكنًا، ولا جائز أن يكون معدومًا؛ لأنه نقيض اللاامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم، فيكون اللاامتناع عدميًا، فلا يكون الامتناع عدميًا. ولأن الامتناع ماهية متعينة في نفسها متميزة عن سائر الماهيات، ولولا ذلك لاستحال إشارة العقل إليها، وإذا كان كذلك استحال أن يكون نفيًا محضًا.

فإن قلت: له ثبوت في الذهن، قلت: هذا باطل؛ لأن الممتنع ممتنع في نفسه سواء كان هناك عقل أو لم يكن. ولأن الفرض الذهني إن كان مطابقًا للخارج فهو

[ii] Ayrıca zihnî varsayım, eğer dışa örtüşüyorsa ulaşılmak istenen sonuç budur, aksi takdirde yanlış olurdu. Bizim sözümüz bunun hakkında değildir; bilakis varlıkla örtüşen şey hakkındadır. [iii] Ayrıca zihinde olan eğer var ise onun imkânsızlıkla nitelenmesi de imkânsızdır. Çünkü var olan, varlığı imkânsız olan değildir. Eğer var değilse, onunla kâim olan imkânsızlık da var olmaz. Çünkü var olanın var olmayanla kâim olması imkânsızdır. O halde sabit olmuştur ki, imkânsızlık diye isimlendirilen ne vardır ne de yoktur; bu ise ara bir durumdur (*vâsıta*).

İkincisi: Hudûs isminin kendisine verildiği şey -ki o, yokluktan varlığa çıkıştır-, yokluk diye isimlendirilen değildir ve varlık isminin kendisine verildiği şey de değildir. Aksi takdirde yokluk diye isimlendirilen veya varlık isminin kendisine verildiği şeyin doğru olarak kullanıldığı yerde, yokluktan varlığa çıkış isminin kendisine verildiği şeyin de doğru olarak kullanılması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Bu sabit olduğunda şöyle deriz: Yokluktan varlığa çıkış isminin kendisine verildiği şeyin mahiyet için doğru olarak kullanıldığı anda, mahiyet ya vardır ya yoktur ya da ne var ne yoktur. [a] Eğer var olursa var için, yokluktan varlığa çıktığı doğru bir şekilde kullanılır. Bu ise "Var varlığa çıkar" demek gibi olur. Böylece bir şey iki defa var olur ki, bu imkânsızdır. [b] Eğer yok ise bu iki gerekçe ile imkânsızdır: Birincisi: Mahiyet ne zaman yok olursa aslî yokluk üzere kalmaya devam eder. Ne zaman aslî yokluk üzere kalmaya devam ederse yokluktan [varlığa] intikal meydana gelmez. İkincisi: Hudûs isminin kendisine verildiği şey mevcut bir sıfattır. Aksi halde vasıta sabit olur. Mevcut sıfatın ise yokla kâim olması imkânsızdır. O halde sabit olmuştur ki, [c] hudûs halinde mahiyet ne var ne de yoktur.

Bu ikinci gerekçenin başka bir sunumu vardır: Mahiyet, yokluktan varlığa intikal ettiğinde intikal halinde ne yok ne de var olması gerekir. Çünkü mahiyet şayet yok olsaydı, o henüz intikale başlamış olmaz, bilakis daha önceden olduğu gibi kalmaya devam ederdi. Şayet var olsaydı kendisine intikal edilen tamamıyla meydana gelmiş olurdu. Kendisine intikal edilen tamamıyla meydana geldiği zaman intikal kalmaz, sona erer. İntikal meydana gelirken mahiyetin, intikalin başlangıcı ve sonu arasında orta bir durum olması gerektiği açıktır. O halde söz konusu mahiyetin, sırf yokluk sınırından çıkmış, ancak sırf varlık sınırına ulaşmamış olması zorunludur.

İşte bunlar, "Bir şey ya vardır ya yoktur" sözümüz hakkında akla gelen şüpheler denizinden bir damladır. Bedihîlerin durumu böyle olduğunda ondan daha zayıf konumdaki hakkında ne düşünülebilir?!

İkinci Delil: Bedihîleri inkâr edenlerin ikinci delili şudur: Biz aklın, ilksellerin kesinliğine hükmetmesi gibi, birçok şeyin kesinliğine hükmettiğini görüyoruz. Halbuki o şeylerin kesinliğine hükmetmek mümkün değildir. Bu aklın hükmüne suçlama yöneltilmesini gerektirir.

İlk öncülün açıklaması birkaç açıdandır:

Birincisi: Biz Zeyd'i gördüğümüzde, sonra gözümüzü bir an kapayıp, ardından gözümüzü "şimdi"ye açıp Zeyd'i ikinci defa gördüğümüzde ikinci defa gördüğümüz Zeyd'in ilk seferde gördüğümüz Zeyd olduğuna kesin olarak hükmederiz. →

المطلوب، وإلا لكان كاذبًا، وليس كلامنا فيه، بل فيما يطابق الوجود. ولأن الذي في الذهن إن كان موجودًا استحال اتصافه بالامتناع؛ لأن الموجود لا يكون ممتنع الوجود، وإن لم يكن موجودًا لم يكن الامتناع القائم به موجودًا، لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجودٍ. فثبت أن مسمى الامتناع ليس بموجودٍ ولا بمعدومٍ، وذلك هو الواسطة.

وثانيهما: أن مسمى الحدوث -وهو الخروج من العدم إلى الوجود- غير مسمى العدم ومسمى الوجود، وإلا لكان حيث صدق مسمى العدم أو مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم إلى الوجود، وهو محال. وإذا ثبت ذلك فنقول: الآن الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم إلى الوجود إما أن تكون الماهية في ذلك الآن موجودة، أو معدومة، أو لا موجودة ولا معدومة. فإن كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنه يخرج من العدم إلى الوجود، فيكون ذلك كأنه يقال: الموجود يخرج إلى الوجود، فيكون الشيء موجودًا مرتين، وهو محال. وإن كانت معدومة فهو محال من وجهين: أحدهما: أن الماهية متى كانت معدومة كانت باقية على العدم الأصلي، ومتى كان العدم الأصلي باقيًا لم يكن الانتقال من العدم حاصلًا. وثانيهما: أن مسمى الحدوث صفة موجودة، وإلا ثبت الواسطة. والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم. فثبت أن الماهية حالة الحدوث لا موجودة ولا معدومة.

وله تقرير آخر: وهو أن الماهية إذا انتقلت من العدم إلى الوجود فحالة الانتقال لابد وأن لا تكون معدومة ولا موجودة؛ لأنها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال، بل هي باقية كما كانت قبل ذلك، ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل إليه بتمامه، وحين حصول المنتقل إليه بتمامه لا يبقى الانتقال، بل ينقطع. فظاهر أنه حال حصول الانتقال لابد وأن تكون متوسطًا بين المنتقل عنه والمنتقل إليه، فوجب أن يكون خارجًا عن حد العدم الصرف، وغير واصل إلى حد الوجود الصرف.

فهذه الإشكالات قطرةٌ من بحار الإشكالات الواردة على قولنا: «الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون». وإذا كان حال أقوى البديهيات كذلك فما ظنك بالأضعف؟

الحجة الثانية لمنكري البديهيات: أنا نجد العقل جازمًا بأمورٍ كثيرة كجزمه بالأوليات مع أن الجزم غير جائزٍ فيها، وذلك يوجب تطرق التهمة إلى حكم العقل.

بيان الأول من وجوهٍ: أحدها: أنا إذا رأينا زيدًا، ثم غمضنا العين لحظة، ثم فتحناها في الحال، وشاهدنا زيدًا مرةً أخرى -جزمنا بأن زيدًا الذي شاهدناه ثانياً هو

Oysa bu kesin hüküm, Allah Teâlâ'nın ilk Zeyd'i, gözlerimizi kapattığımız o anda yok edip "şimdi"de onun benzerini yaratması ihtimali nedeniyle mümkün değildir. Bu müslümanların görüşüne göredir. Filozoflara göre ise belki de felekler [arasındaki konumlanmaya bağlı olarak] tuhaf bir şekil gerçekleşmiş ve o da oluş bozuluş âleminin maddesinde bu tür bir tasarrufu gerektirmiştir. Bu her ne kadar uzak bir ihtimal olsa da onlara göre mümkündür. Bu takdire göre ikinci kere gördüğümüz Zeyd, ilk seferinde gördüğümüz Zeyd'den başka olmaktadır.

İkincisi: Biz genç veya yaşlı bir insan gördüğümüzde onun bir baba ve ana olmaksızın tek bir defada şu anda yaratılmadığını, bilakis şu andaki ihtiyar haline gelmeden önce çocuk, delikanlı, genç olduğunu zorunlu olarak biliriz. Oysa bu kesin hüküm sabit değildir. Bunun [kesin olmamasının] gerekçesi müslümanların görüşüne göre özgür iradeli fâil bir ilah (*fâil-i muhtâr*), filozofların görüşüne göre ise felekler [arasındaki konumlanmaya bağlı olarak oluşan] tuhaf şekildir.

Üçüncüsü: Ben evimden çıktığımda bilirim ki, ne evdeki kaplar, mantık ve geometri ilimlerinde uzman derecesine ulaşmış insanlara; ne evdeki taşlar altın ve yakuta dönüşmüştür, ne de şimdi ayağımın altında yüz bin kilo yakut vardır ve ne de denizin ve vadilerin suları kan ve yağa dönüşmüştür. Hâlbuki ihtimal, hepsinde ortada durmaktadır. Bu ihtimal, "Ben ona ikinci defa baktığımda onları olduğu gibi buluyorum" ifadesiyle giderilemez. Çünkü şöyle denilme ihtimali vardır: Onlar, benim orada olmadığım zamanda bu niteliklere dönüşmüştür. Sonra ben eve döndüğümde ya özgür iradeli fail (*fâil-i muhtâr*) bir ilah nedeniyle ya da felekler [arasındaki konumlanmaya bağlı olarak oluşan] tuhaf şekil nedeniyle [önceki] hallerine dönmüşlerdir.

Dördüncüsü: Ben bir insana hitap ettiğimde o da hitabıma uygun olarak düzgün ve tertipli bir şekilde konuştuğunda onun diri, akıllı ve anlayan olduğunu zorunlu olarak bilirim. Oysa bu kesin hüküm sabit değildir. Çünkü bu kesinliği gerektiren ya muhatabın sözleridir ya da fiilleridir. Sözleri bunu gerektirmez, çünkü sözler kesintili seslerdir ve bunların zatta meydana gelmesi, zatın diri ve akıllı olmasını gerektirmez. Fiiller de delalet etmez, çünkü özgür iradeli failin (*fâil-i muhtâr*) ya da felekler [arasındaki konumlanmaya bağlı olarak oluşan] tuhaf şeklin, muhatabın amacına uygun olan şeye delalet eden o özel lafızların meydana gelmesini gerektirmesi muhtemeldir. O halde, buna dair bilgiyi zorunlu kabul ediyor olmamıza rağmen, söz ve fiilin, muhatabın diri, akıllı ve anlayan olmasına delalet etmediği sabit olmuştur.

Beşincisi: Siz hadislerde rivayet ediyorsunuz ki, Cebrâil (a.s.) Hz. Peygamber'e Dihye el-Kelbî suretinde görünüyordu.[2] Bu, aklın apaçıklığı açısından imkânsız olmadığına göre, diğer insanların suretinde görünmesi de imkânsız değildir. Buna göre ben oğlumu gördüğümde belki de o benim oğlum olmayıp Cebrâil'dir (a.s.). Hatta uçan bir sinek, sinek değil de meleklerden biridir. O halde sabit olmuştur ki, bunların gerçekleşmediğine dair zorunlu bilgi meydana gelmiş olmasına rağmen, bu mümkün görme durumu ortada durmaktadır.

2 Nesaî, *Sünenü'n-Nesaî*, 6 (VIII, 103).

الذي شاهدناه أولًا، وهذا الجزم غير جائزٍ لاحتمال أن الله تعالى أعدم زيدًا الأول في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها، وخلق في الحال مثله، هذا على مذهب المسلمين. وأما على مذهب الفلاسفة فلعله حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع من التصرف في هيولى عالم الكون والفساد، وهو وإن كان بعيدًا لكنه جائز عندهم، وعلى هذا التقدير يكون زيد الذي شاهدناه ثانيًا غير زيد الذي شاهدناه أولًا.

وثانيها: أنا إذا شاهدنا إنسانًا شابًّا أو شيخًا علمنا بالضرورة أنه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأم، بل كان قبل ذلك طفلًا ومترعرعًا وشابًّا حتى صار الآن شيخًا. وهذا الجزم غير ثابتٍ. أما على قول المسلمين فللفاعل المختار، وأما على قول الفلاسفة فللشكل الغريب.

وثالثها: أني إذا خرجت من داري فإني أعلم أن ما فيها من الأواني لم ينقلب أناسًا فضلاء مدققين في علوم المنطق والهندسة، ولم ينقلب ما فيها من الأحجار ذهبًا وياقوتًا، وأنه ليس تحت رجلي ياقوتة بمقدار مائة ألف منّ، وأن مياه البحار والأودية لم ينقلب دمًا ودهنًا. والاحتمال في الكل قائم، ولا يندفع ذلك بأني لما نظرت إليها ثانيًا وجدتها كما كانت، لاحتمال أن يقال: إنها انقلبت إلى هذه الصفات في زمان غيبتي عنها، ثم عند عودي إليها صارت كما كانت، إما للفاعل المختار أو للشكل الغريب.

ورابعها: أني إذا خطبت إنسانًا فتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق خطابي علمت بالضرورة أنه حي عاقل فاهم، وهذا الجزم غير ثابتٍ؛ لأن المقتضي لذلك الجزم إما أقواله أو أفعاله. أما الأقوال فلا يوجب؛ لأنها أصوات مقطعة، وحصولها في الذات لا يقتضي كون الذات حية عاقلة. وأما الأفعال فلا تدل أيضًا؛ لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الألفاظ المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض المخاطب، فثبت أن القول والفعل لا يدلان على كونه حيًّا عاقلًا فاهمًا، مع أنا نضطر إلى العلم بذلك.

وخامسها: أنكم رويتم في الأخبار أن جبريل عليه السلام كان يظهر على النبي في صورة دحية الكلبي، وإذا لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع أن يظهر في صورة سائر الأشخاص، فإذا رأيتُ ولدي فلعله ليس ولدي، بل هو جبريل عليه السلام، بل الذبابة التي طارت لعلها ليست بذبابة، بل هي ملك من الملائكة. فثبت أن هذا التجويز قائم، مع أن العلم الضروري بعدمه حاصل.

O halde bu beş açıdan sabit olmuştur ki aklın apaçıklığı söz konusu hükümler hakkında kesin yargıda bulunuyor olmasına rağmen bunlar hakkında kesin hükümde bulunmak geçersizdir. Bunlar böyle bir suçlama ile karşı karşıya kaldıklarında, tek başına bedihîlerin hükmü kabul edilmez. Zira itham edilen/suçlanan zanlı, şahitlik yapamaz.

"Aklın bu hükümler hakkında kesin yargıda bulunması, istidlalîdir, fıtrî değildir" denilemez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Böyle olsaydı, o delili bilen kimse için söz konusu olması hariç, bu kesin hükmün meydana gelmemesi gerekirdi. Böyle olmayıp bilakis çocuklar, deliler ve herhangi bir delille uğraşmamış kimseler için kesin hükümde bulunma meydana gelince, biliriz ki, o bedihîdir, nazarî değildir. Ayrıca biz kendi nefsimize dönüp durumumuzu düşündüğümüzde, şu anda gördüğüm Zeyd'in daha önce bir anda gördüğümün aynısı olduğunu bilmem ve birincisinin yok olup benzerinin yaratıldığının söylenilmesinin mümkün olmadığını bilmem, "Bir şey ya vardır ya yoktur" hükmünü bilmemden veya birin ikinin yarısı olduğunu bilmemden daha zayıf bir bilgi değildir.

Üçüncü Delil: Aklî ilimlerle çokça meşguliyet de gösteriyor ki, insanın karşısına aklî bir meseleye dair iki çelişik delil çıkabilmekte ve kişi bu delillerin üstesinden ya sürekli ya da bazı durumlarda gelemeyebilmektedir. İnsan açısından acizlik ancak iki delilin bütün öncüllerinin doğruluğuna inanmak zorunda kalındığında gerçekleşmektedir. Oysa onlardan biri kesinlikle yanlıştır. Aksi halde iki çelişik birlikte doğru olur ki, bu, aklın apaçıklığının, hakkında kesin hüküm vermesi mümkün olmayana dair kesin hüküm verebildiğini göstermektedir.

Dördüncü Delil: İnsan bazen belirli bir delilin bütün öncüllerinin doğruluğu hakkında kesin hüküm verir. Sonra ona, bu öncüllerin birinde yanlış yaptığı belirir. Bu nedenle insan, bir görüşten diğerine geçer. Buna göre onun, o geçersiz öncülün doğruluğu hakkında kesin hüküm vermesi geçersizdir. O halde aklın apaçıklığının töhmet altında olduğu ortaya çıkmaktadır.

Beşinci Delil: Biz mizaçların ve alışkanlıkların farklılığının, inançlarda bir etkiye sahip olduğunu görüyoruz. Bu, bedihîleri de eleştirilebilir hale getirmektedir. Mizaçların [farklılığının inançlarda bir etkiye sahip olduğunun] gerekçesi şudur: Mizacı zayıf olan acı çektirmeyi çirkin/kötü görürken, mizacı katı olan katı kalpli birisi acı çektirmeyi güzel/iyi bulur. Nice insan bir şeyi güzel/iyi bulurken başkaları onu çirkin/kötü görür. Alışkanlıkların [farklılığının inançlarda bir etkiye sahip olduğunun] gerekçesi ise şudur: Filozofların sözleriyle uğraşan ve ömrünün başından sonuna kadar o sözlere alışkanlık kazanan insan, filozofların her söylediğinin doğruluğuna ve onların muhaliflerinin her söylediğinin yanlışlığına dair kesin hüküm verecek hale gelir. Kelâmcıların sözleriyle uğraşan kimsede ise durum bunun aksine olur. Din mensuplarında da durum aynı şekildedir. Zira mukallit bir müslüman ilk başta yahudinin sözünü çirkin/kötü görürken, yahudi de müslümanın sözünü çirkin/kötü görür. Bu ancak alışkanlıklar sebebiyle böyledir. Mizaçların ve alışkanlıkların, hakkında kesin hüküm vermek gerekmeyene dair kesin hükümde bulunma şeklinde bir etkisi sabit olduğuna göre, belki de söz konusu bedihîler hakkında kesin hüküm verme de genel bir mizacın ya da genel bir alışkanlığın sonucudur. Bu varsayıma göre onlara güvenmemek gerekmektedir.

فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الأحكام، مع أن جزمها باطل، ولما تطرقت التهمة إليها لم يكن مجرد حكمها مقبولًا؛ إذ لا شهادة لمتهم.

لا يقال: جزم العقل بهذه القضايا استدلالي، لا فطري؛ لأنا نقول: لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الجزم، إلا لمن عرف ذلك الدليل، ولما لم يكن كذلك، بل هو حاصل للصبيان والمجانين ولمن لم يمارس شيئًا من الدلائل، علمنا أنه بديهي لا نظري، على أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا وتأملنا أحوالنا علمنا أن علمي بأن زيدًا الذي أشاهده الآن هو الذي شاهدته قبل ذلك بلحظةٍ، وأنه لا يجوز أن يقال: عدم الأول، وحدث مثله، ليس أضعف من علمي بأن الشيء إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، أو بأن الواحد نصف الاثنين.

الحجة الثالثة: مزاولة الصنائع العقلية تدل على أن الإنسان قد يتعارض عنده دليلان في مسألة عقلية بحيث يعجز عن القدح في كل واحدٍ منهما إما عجزًا دائمًا أو في بعض الأحوال. والعجز لا يتحقق إلا عند كونه مضطرًّا إلى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين، ولا شك أن واحدًا منهما خطأ، وإلا لصدق النقيضان، وهذا يدل على أن البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم به.

الحجة الرابعة: قد يكون الإنسان جازمًا بصحة جميع مقدمات دليل معين، ثم يتبين له خطأ في بعض تلك المقدمات، ولأجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب إلى مذهب، فجزمه بصحة تلك المقدمة الباطلة باطل، فظهر أن البديهة متهمة.

الحجة الخامسة: أنا نرى لاختلاف الأمزجة والعادات تأثيرًا في الاعتقادات، وذلك يقدح في البديهيات. أما الأمزجة فلأن ضعيف المزاج يستقبح الإيلام، وغليظ المزاج قاسي القلب قد يستحسنه، فرب إنسان يستحسن شيئًا ويستقبحه غيره. وأما العادات فهو أن الإنسان الذي مارس كلمات الفلاسفة وألفها من أول عمره إلى آخره ربما صار بحيث يقطع بصحة كل ما يقولونه، وبفساد كل ما يقوله مخالفوهم. ومن مارس كلام المتكلمين كان الأمر بالعكس، وكذا القول في أرباب الملل. فإن المسلم المقلد يستقبح كلام اليهودي في أول الوهلة، واليهودي بالعكس، وما ذاك إلا بسبب العادات، وإذا ثبت أن لاختلاف الأمزجة والعادات أثرًا في الجزم بما لا يجب الجزم به، فلعل الجزم بهذه البديهيات لمزاج عام أو لإلف عام، وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق به.

Şöyle denilemez: "İnsan kendisini mizaçların ve alışkanlıkların gerektirdiği şeylerden âzâde farz eder, dolayısıyla aklın bu durumda kesinliğine hükmettiği şey gerçek/doğru olur. Çünkü onun hakkında bu durumda kesin hüküm veren apaçık akıldır, yoksa mizaç ve alışkanlık değildir." Çünkü biz şöyle diyoruz: Nefsin mizaçtan ve alışkanlıktan âzâde olduğunu farz edelim. Fakat âzâde olma varsayımı, âzâde olmanın meydana gelmesini gerektirmez. Belki biz, nefsi mizaç ve alışkanlıktan âzâde farz etsek bile nefis o ikisinden âzâde olmaz. Bu durumda kesin hüküm verme akıl sebebiyle değil, mizaç ve alışkanlık sebebiyle olacaktır. Âzâde olma varsayımının âzâde olmayı gerektirdiğini kabul ettik diyelim, fakat belki de bizim içimizde kendisini ayrıntılarıyla tanımadığımız mizaca ve alışkanlığa dayalı yapılar vardır. Bu durumda bizim nefsi o ikisinden âzâde farz etmemiz mümkün değildir. Bu ise bedihîleri itham etmenin bir gerekçesidir.

İşte bunlar, bedihîleri eleştirenlerin delillerinin tamamıdır.

Sonra onlar hasımlarına şöyle dediler: Ya bizim zikrettiğimiz şeylere cevap vermekle meşgul olursunuz ya da bununla meşgul olmazsınız. Buna göre eğer cevap vermekle meşgul olursanız bizim amacımız meydana gelmiştir. Çünkü bu durumda siz, bedihîlerin şaibelerden ancak bu şüphelere cevap vermek suretiyle temizlenebileceğini kabul etmeyi açıkça belirtmiş olursunuz. Kuşkusuz o şüpheleri cevaplamak ancak ince bir düşünmeyle (*nazar*) meydana gelebilir. Nazarî olana dayananın kendisinin de nazarî olması uygundur. O halde bedihîler, bedihîlere ihtiyaç duyan nazarîlere ihtiyaç duymaktadır ki, bu, [bedihîlerle meşgul olma seçeneği açısından bir] çelişkidir. Eğer cevap vermekle meşgul olmazsanız, zikredilen şüpheler cevap verilmemiş olarak kalır. Aklın apaçıklığıyla bilinmektedir ki, şüpheler ortada dururken bedihîler hakkında kesin hüküm vermek söz konusu olamaz. O halde her takdirde bedihîlere eleştiri yöneltilmiş olur.

Dördüncü fırka duyusalları ve bedihîleri eleştiren sofistlerdir. Onlar şöyle demişlerdir: Bu iki fırkanın sözleriyle açığa çıktı ki, duyusal ve aklî hâkime suçlama yöneltilmektedir. Bu nedenle bunların üstünde başka bir hükmeden olmalıdır. Bu hükmedenin akıl yürütme (*istidlâl*) olması caiz değildir. Çünkü akıl yürütme, onların [yani duyu ve aklın] uzantısıdır; şayet onları da akıl yürütmeyle temellendirirsek kısırdöngü gerekir. Bunlardan başka bir hâkim de yoktur. O halde [hüküm vermeden] duraksama dışında bir yol yoktur. Şöyle denilemez: "Zikrettiğin bu söz, eğer sana duyusalların ve bedihîlerin bozukluğuna dair bir bilgi veriyorsa çelişkiye düştün. Aksi takdirde zikrettiğin sözün artık anlamsız (*sâkıt*) olduğunu itiraf etmiş olursun." Çünkü biz şöyle diyoruz: Senin [itiraz olarak] zikrettiğin bu söz, [sana yanlışlık ve zorunluluğa dair] sübûtun kesinliğini ifade ediyor. Oysa benim zikrettiğim söz ise [bana kesinlik değil], sadece töhmeti veriyor ve şüphe de işte bu kaynaklardan doğuyor. Zira ben şüphe ediyorum ve şüphe ettiğimden de şüphe ediyorum ve durum böyle devam ediyor.

Bil ki, bu şüphenin cevabı ile meşgul olmak, onların sözlerinde karar verdiklerine uygun bir şekilde onların amaçlarını meydana getirir. O halde doğru olan, bunu cevaplamakla meşgul olmamamızdır. Çünkü biz, birin ikinin yarısı olduğuna, ateşin sıcak, güneşin aydınlatıcı olduğuna dair bilgimizin, onların zikrettiği eleştirilerle ortadan kalkmadığını biliriz. Bilakis doğru olan yol, duyusalları kabul edinceye kadar onların cezalandırılmasıdır. Eğer duyusalları kabul ederlerse bedihîleri de kabul etmişler demektir. Bununla ben acının varlığı ve yokluğu arasındaki farkı kastediyorum. Bu soruların ayrıntılı cevapları yüce Allah dilerse, gelecek alt başlıklarda ele alınacaktır.

لا يقال: إن الإنسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الأمزجة والعادات، فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقًّا؛ لأن الجازم به في هذه الحالة هو صريح العقل، لا المزاج ولا العادة؛ لأنا نقول: هب أنا فرضنا خلو النفس عن المزاج والعادة، ولكن فرض الخلو لا يوجب حصول الخلو، فلعلنا وإن فرضنا خلو النفس عنهما، لكنها ما خلت عنها. وحينئذٍ يكون الجزم بسببهما لا بسبب العقل. سلمنا أن فرض الخلو يوجب الخلو، لكن لعل في نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية ما لا نعرفه على التفصيل، وحينئذٍ لا يمكننا فرض خلو النفس عنهما، وذلك سبب التهمة.

فهذا مجموع أدلة الطاعنين في البديهيات، ثم قالوا لخصومهم: إما أن تشتغلوا بالجواب عما ذكرنا أو لا تشتغلوا به، فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا؛ لأنكم حينئذٍ تكونون معترفين بأن الإقرار بالبديهيات لا يصفو عن الشوائب إلا بالجواب عن هذه الإشكالات. ولا شك أن الجواب عنها لا يحصل إلا بدقيق النظر، والموقوف على النظري أولى أن يكون نظريًا، فكانت البديهيات مفتقرةً إلى النظريات المفتقرة إلى البديهيات، هذا خلف. وإن لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب، ومن المعلوم بالبديهة أن مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيات، فقد توجه القدح في البديهيات على كل التقديرات.

الفرقة الرابعة: السوفسطائية الذين قدحوا في الحسيات والبديهيات، قالوا: ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسي والعقلي، فلابد وأن يكون فوقها من حاكم آخر، ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال؛ لأنه فرعها، فلو صححناهما به لزم الدور، ولا نجد حاكمًا آخر، فإذن لا طريق إلا التوقف. لا يقال: هذا الكلام الذي ذكرته إن أفادك علمًا بفساد الحسيات والبديهيات فقد ناقضت، وإلا فقد اعترفت بسقوطه؛ لأنا نقول: هذا الكلام الذي ذكرته أنت يفيد القطع بالثبوت، والذي ذكرته أنا يفيد التهمة. والشك إنما يتولد من هذه المآخذ. فأنا شاك، وشاك في أني شاك، وهلم جرا.

واعلم أن الاشتغالَ بالجوابِ عن هذه الشبهة يحصِل غرضَهم على ما قرروه في كلماتهم، فالصواب أن لا نشتغل بالجواب عنها؛ لأنا نعلم أن علمنا بأن الواحد نصف الاثنين وأن النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه. بل الطريق أن يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات، وإذا اعترفوا بها فقد اعترفوا بالبديهيات، أعني: الفرق بين وجود الألم وعدمه. وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الأسئلة فيجيء في الأبواب المستقبلة إن شاء الله تعالى.

İKİNCİ MUKADDİME

DÜŞÜNMENİN (NAZAR) HÜKÜMLERİ HAKKINDA

Bedihî ve duyulur tasdikleri kabul edenler, bilinmeyeni bilinen haline dönüştürmeye götürecek şekilde bu tasdiklerin terkibinin mümkün olup olmadığı hakkında farklı görüşlere ulaştılar. İnsanların cumhuru bunu kabul ettiler. Bu konudaki ve bunun ayrıntıları hakkındaki söz, birkaç meseleyi [ele almayı] gerektirmektedir.

[1.] Mesele: [Nazar ve Düşünme (*fikr*)]

Nazar, tasdiklerin başka tasdiklere ulaşılması için tertip edilmesidir. Zira "Âlem değişendir. Her değişen mümkündür" öncüllerini doğrulayan kimsenin "Âlem mümkündür" sonucunu tasdik etmesi gerekir. Buna göre o kimsenin düşünmesinin, onun zihninde, üçüncü bir tasdiki gerektiren iki tasdikin hazır olmasından başka bir anlamı yoktur. Bu iki gerektiren önerme, eğer yakinî olursa gerek (*lâzım*) de böyledir; zannî olursa veya biri zannî olursa gerek (*lâzım*) de böyledir. Düşünmeyi bu tertip edilmiş tasdiklerin ötesinde bir şey olarak kabul eden kimseler de vardır ki, onların bir kısmına göre bu, yokluğa ait bir şeydir (*ademî*). Bu, "Düşünme aklın gafletlerden soyutlanmasıdır" anlamına gelmektedir. Bir kısmına göre de varlığa ait bir şeydir (*vücûdî*). Bu ise "Düşünme, aklın akledilire yönlendirilmesidir" anlamına gelmektedir. Bu böyledir. Nitekim görülecek şeye bakmak, yani gözle görülmesi amacıyla görülecek şey yönüne gözbebeğinin çevrilmesi, gözle görmeyi nasıl önceliyorsa, aynı şekilde basiretle görülmesi amacıyla aklın istenilen şeye çevrilmesi de akılla görmeyi önceler.

[2.] Mesele: [Nazarın Bilgi Vermesi]

Bilgi veren düşünme (*fikir*) mevcuttur. Sümeniyye bunu mutlak olarak inkâr etmiştir. Geometricilerden bir grup bunu, aritmetik ve geometrik meselelerde kabul etmiş, metafizik alanında ise inkâr etmiştir. Onlara göre metafizikte nihai amaç, en uygun ve en münasip olanı elde etmektir; [bu alanda] kesinlik ise mümkün değildir.

المقدمة الثانية

في أحكام النظر

المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا في أن هل يمكن تركيبها بحيث يتأدى ذلك التركيب إلى صيرورة ما ليس بمعلوم معلومًا، والجمهور من أهل العالم قالوا به. والكلام فيه وفي تفاريعه يستدعي مسائل.

[١] مسألة: [النظر والفكر]

النظر ترتيب تصديقاتٍ يتوصل بها إلى تصديقات أخر، فإن من صدق بأن العالم متغير، وكل متغير ممكن، حتى لزمه التصديق بأن العالم ممكن، فلا معنى لفكره إلا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث. ثم المستلزمان إن كانا يقينيين كان اللازم كذلك، وإن كانا ظنيين أو أحدهما كان اللازم كذلك، ومنهم من جعل الفكر أمرًا وراء هذه التصديقات المترتبة إما عدميًا وهو الذي يقال: «الفكر تجريد العقل عن الغفلات»؛ أو وجوديًا، وهو الذي يقال: «الفكر هو تحديق العقل نحو المعقول». وهذا كما أن الرؤية بالعين يتقدمها النظر إلى المرئي، وهو تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته بالبصر، فكذا الرؤية بالعقل يتقدمها تحديق العقل نحو المطلوب المعقول التماسًا لرؤيته بالبصيرة.

[٢] مسألة: [الفكر المفيد للعلم موجود]

الفكر المفيد للعلم موجود، والسمنية أنكروه مطلقًا، وجمع من المهندسين اعترفوا به في العدديات والهندسيات، وأنكروه في الإلهيات، وزعموا أن المقصد الأقصى فيها الأخذ بالأخلق والأولى، وأما الجزم فلا سبيل إليه.

[Nazarın bilgi verdiğine dair] delilimiz şudur: Zikredilen misalin iki öncülünden her biri yakinîdir. İki öncül zihinde zikredilen sonucu gerektirecek şekilde bir araya gelebilir. O halde bilgi veren nazar mevcuttur.

Nazarı mutlak olarak inkâr edenler dört şeyle delil getirmişlerdir. Birincisi: Nazarın ardından meydana gelen inanca dair bilgi, zorunlu olması mümkün olmayan bir bilgidir. Çünkü pek çok şey vardır ki durum, bunun tersine açığa çıkmaktadır. [O bilginin] nazarî olması da mümkün değildir, aksi halde teselsül gerekir. İkincisi: Talep edilen eğer biliniyorsa onun talep edilmesinde bir fayda yoktur. Eğer bilinmiyorsa onu bulduğunda onun talep ettiği şey olduğunu nasıl tanıyacaktır? Üçüncüsü: Bazen insan uzun zaman bir delilin doğruluğunda ısrarlı olur. Sonra ikinci bir delille o delilin zayıflığı ona açık olur. Bu ihtimal, o ikincide de vardır. Bu ihtimalin varlığına rağmen kesinlik (*yakîn*) meydana gelmez. Dördüncüsü: İki öncülün bilgisi zihinde bir anda meydana gelmez. Bunun delili şudur: Biz ne zaman zihnimizi, bir bilineni getirmeye yöneltsek, bu anda zihni, başka bir bilineni getirmeye yöneltmemiz neredeyse imkânsızdır. Bu durumda zihinde daima tek bir öncülün bilgisi hazır olur. Bunun sonuç vermeyeceği hakkında ise ittifak vardır. O halde düşünme, bilgi vermez.

Nazarı metafizik alanında inkâr edenler iki bakımdan delil getirmişlerdir. Birincisi: Tasdikin talep edilebilmesi, konu ve yüklemin tasavvuruna bağlıdır. Metafizik hakikatler, tarafımızdan tasavvur edilemez. Bunun gerekçesi daha önce geçen şu husustur: Biz ancak duyularımızda veya nefislerimizde ya da akıllarımızda bulduğumuz şeyleri tasavvur ederiz. Buna göre tasdikin şartı olan tasavvur bulunmadığında tasdik imkânsız olur. İkincisi: İnsana en açık ve ona en yakın olan şey, herkesin "ben" sözüyle işaret ettiği kendi hüviyetidir. Sonra akıl sahipleri, bunun hakkında, herhangi biriyle kesin hükme ulaşmanın mümkün olmayacağı tarzda farklı görüşlere ulaştılar: Bazısı insanın bu duyulur beden (*heykel*) olduğunu, bazısı bedene sirayet etmiş cisimler olduğunu, bazısı kalpte bölünmeyen bir parça olduğunu, bazısı mizaç olduğunu, bazısı akleden (*nâtık*) nefs olduğunu söyledi. İnsanın kendisine en açık ve en yakın olan şeye dair bilgisi böyle olduğuna göre, en gizli ve ilişki bakımından insandan en uzak olan şeyin bilinmesinde durumu nasıl olur?!

[Nazarı mutlak olarak inkâr edenlerin delillerinden] birincinin cevabı: [Nazarın ardından meydana gelen inancın bilgisi] nazarîdir ve teselsül gerekmez; çünkü iki öncülden neticenin gerekliliği zorunlu olduğunda; o iki öncül de doğrudan zorunlu veya durumu böyle olan bir aracı ile zorunlu olduğunda ve kişi nezdinde zorunludan gereken bilginin zorunlu olduğuna dair zorunlu bir bilgi bulunduğunda, zorunlu olarak bilir ki meydana gelen, bir bilgidir. İkincinin cevabı: Tasavvur bilinmekte, tasdik bilinmemektedir. Ulaşılmak istenen tasdiktir. O halde tasdiki bulduğunda onu bilinen tasavvurla başkasından ayırır. Üçüncünün cevabı: Bu, duyunun yanılgılarıyla çelişiktir [yani duyuda yanılgı gerçekleşmekle birlikte duyunun hükümleri zorunludur]. Dördüncünün cevabı: Biz şartlı önermenin iki cümleden bileşik olduğunu biliyoruz. Bu iki cümleden birinin diğerini gerektirdiğine hükmetmek, o gereklilikle hüküm anında o ikisinin bilgisinin hazır olmasını gerektirir. →

لنا: أن كل واحدة من مقدمتي المثال المذكور يقيني، وقد يجتمعان في الذهن اجتماعًا مستلزمًا للنتيجة المذكورة، فالنظر المفيد للعلم موجود.

واحتج المنكرون للنظر مطلقًا بأمورٍ أربعة: أولها: العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علمٌ لا يجوز أن يكون ضروريًا؛ لأن كثيرًا ما ينكشف الأمر بخلافه، ولا نظريًا، وإلا لزم التسلسل. وثانيها: أن المطلوب إن كان معلومًا فلا فائدة في طلبه، وإن لم يكن معلومًا فإذا وجده كيف يعرف أنه مطلوبه. وثالثها: أن الإنسان قد يكون مصرًّا على صحة دليل زمانًا مديدًا، ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثان، وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني، ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين. ورابعها: أن العلم بالمقدمتين لا يحصل دفعة في الذهن، بدليل أنا نجد من أنفسنا أنا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم يتعذر علينا في تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر، فالحاضر في الذهن أبدًا ليس إلا العلم بمقدمة واحدة، وذلك غير منتج بالاتفاق، فالفكر لا يفيد العلم.

واحتج المنكرون للنظر في الإلهيات بوجهين: أحدهما: أن إمكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول. والحقائق الإلهية غير متصورة لنا؛ لما سبق أنا لا نتصور إلا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا، فإذا فقد التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق. وثانيهما: أن أظهر الأشياء للإنسان وأقربها منه هويته التي يشير إليها كل أحدٍ بقوله: «أنا». ثم إن العقلاء اختلفوا فيها اختلافًا لا يكاد يمكن الجزم بواحدٍ منها. فمنهم من قال: هو هذا الهيكل المحسوس. ومنهم من قال: أجسام سارية فيه. ومنهم من قال: جزء لا يتجزأ في القلب. ومنهم من قال: المزاج. ومنهم من قال: النفس الناطقة. وإذا كان علم الإنسان بأظهر الأمور له وأقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأمور وأبعدها مناسبة عنه؟

والجواب عن الأول: أنه نظري، والتسلسل غير لازمٍ؛ لأن لزوم النتيجة عن المقدمتين إذا كان ضروريًا وكانتا ضروريتين إما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك، وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري علم بالضرورة أن الحاصل علم. وعن الثاني: أنه معلوم التصور مجهول التصديق، والمطلوب هو التصديق، فإذا وجده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم. وعن الثالث: أنه معارض بأغلاط الحس. وعن الرابع: أنا قد نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين، والحكم بلزوم إحدى الجملتين للأخرى يستدعي حضور العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم، وذلك يدل

Bu, zihinde iki bilginin bir anda bir araya gelmesinin imkânını gösterir. Beşincinin [yani nazarı metafizik alanda inkâr edenlerin birinci delilinin] cevabı: Varsayalım ki, bu [metafizik] mahiyetler, hakikatleri bakımından tasavvur edilemez. Fakat o [metafizik] mahiyetler, onlar ve sonradan meydana getirilenler (*muhdesât*) arasında ortak olan ilişenleri bakımından tasavvur edilirler. Bu, tasdikin imkânı açısından yeterlidir. Altıncının [yani nazarı metafizik alanda inkâr edenlerin ikinci delilinin] cevabı: Onların zikrettikleri şeyler, bu ilmin elde edilmesinin zorluğuna delalet eder, yoksa imkânsızlığına değil.

[3.] Mesele: [Allah'ı Bilme (*Ma'rifetullah*) Konusunda Öğreticiye İhtiyaç Yoktur]

Mülhitlerin düşüncesinin tersine, bize göre şânı yüce olan Allah'ı bilme (*ma'rifetullah*) konusunda öğreticiye (*muallim*) ihtiyaç yoktur.

Delilimiz şudur: Ne zaman âlemin mümkün olduğuna ve her mümkünün müessirinin olduğuna dair bilgi meydana gelirse ister burada bir öğretici olsun ister olmasın âlemin bir müessirinin olduğunu biliriz.

Gerek Mu'tezile'den gerekse bizden âlimlerin cumhuru, mülhitlerin görüşünün geçersiz kılınmasında iki gerekçeye dayanmışlardır. Birincisi: Bir şeyin bilgisinin meydana gelmesi eğer bir öğreticiye ihtiyaç duysaydı, öğretici, öğretici olmasında başka bir öğreticiye ihtiyaç duyardı ve teselsül gerekirdi. İkincisi: Biz öğreticinin doğru olduğunu ancak şânı yüce Allah'ın, onun elinde mucize göstermesi vasıtasıyla onu tasdik ettiğini bildikten sonra anlarız. Eğer yüce Allah'a dair bilgi de onun sözüne dayansaydı kısırdöngü gerekirdi.

Bana göre bu iki gerekçe zayıftır. Birinci gerekçenin zayıflığının nedeni şudur: Peygamberin ve imamın aklının diğer insanların akıllarından daha mükemmel olması muhtemeldir. Kuşku yok ki onun aklı hakikatlerin idraki bakımından bağımsızdır. Onun dışındakilerin aklı ise bağımsız değildir; bu nedenle de öğretime muhtaçtırlar. İkinci gerekçenin zayıflığının nedeni şudur: Bu gerekçe, ancak "Akıl, mutlak olarak azledilmiştir. Tek başına öğreticinin sözü bilgi verir" diyen kimseyi bağlar. Ancak "Akıl gerekir, fakat yeterli değildir, bilakis onunla birlikte bizi delillere götürecek, şüphelerin cevabına vâkıf kılacak bir öğretici de gerekir" diyen kimseyi bağlamaz. Çünkü o şöyle diyor: Bizim akıllarımız şüphelerin cevabındaki delillerin bilgisinde bağımsız değildir. Bu nedenle bu delilleri ve cevapları bize öğretecek bir imam gerekir ki, böylece onun öğretimi ve akıllarımızın kuvveti yoluyla o hakikatleri öğrenelim. O hakikatlerden biri de onun kendi imamlığına delalet eden şeyleri bize öğretmesidir. Böyle varsayıldığında ise kısırdöngü ve teselsül gerekmez.

Mülhitler şöyle delil getirmişlerdir: [i] Biz ilim ehli arasında süregiden bir ihtilaf görüyoruz. Eğer akıl yeterli olsaydı böyle olmazdı. [ii] Ayrıca biz tek başına insanın, en kolay bilgilerin tahsilinde dahi bağımsız olmadığını görüyoruz, bilakis [her zaman] ona yol gösterecek bir üstat gerekmektedir. İşte bu aklın yeterli olmadığını göstermektedir.

على إمكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن. وعن الخامس: هب أن تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها، لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات، وذلك كاف في إمكان التصديق. وعن السادس: أن ما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم، لا على تعذره.

[٣] مسألة: [لا حاجة في معرفة الله إلى المعلّم]

لا حاجة في معرفة الله سبحانه وتعالى وتقدس إلى المعلّم عندنا، خلافًا للملاحدة.

لنا: أنه متى حصل العلم بأن العالم ممكن، وكل ممكن فله مؤثر، علمنا أن العالم له مؤثر، سواء كان هناك معلم أو لم يكن.

واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة في إبطال قولهم على وجهين: أحدهما: أن حصول العلم بالشيء لو افتقر إلى معلّمٍ لافتقر المعلّم بكونه معلّمًا إلى معلّم آخر، ولزم التسلسل. والثاني: أنا لا نعلم كون المعلم صادقًا إلا بعد العلم بأن الله سبحانه وتعالى صدقه بواسطة إظهار المعجزة على يده، فلو توقف العلم بالله تعالى على قوله للزم الدور.

وهذان الوجهان ضعيفان عندي. أما الأول فلاحتمال أن يكون عقل النبي والإمام أكمل من عقول سائر الخلائق، فلا جرم كان عقله مستقلًا بإدراك الحقائق، وعقل غيره لا يكون مستقلًا، فكان محتاجًا إلى التعليم. وأما الثاني فلأن ذلك إنما يلزم على من يقول: العقل معزول مطلقًا، وقول المعلم وحده مفيد للعلم، أما من يقول: العقل لابد منه لكنه غير كافٍ، بل لابد معه من معلم يرشدنا إلى الأدلة، ويوقفنا على الجواب عن الشبهات لا يلزمه ذلك؛ لأنه يقول: عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلائل في الجواب عن الشبهات، فلابد من إمام يعلمنا تلك الأدلة والأجوبة حتى أنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا نعرف تلك الحقائق، ومن جملة تلك الحقائق هو أن يعلمنا ما يدل على إمامته، وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل.

واحتجوا بأنا نرى الاختلاف مستمرًا بين أهل العلم، ولو كفى العقل لَمَا كان كذلك. ولأنا نرى أن الإنسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم، بل لابد له من أستاذ يهديه، وذلك يدل على أن العقل غير كافٍ.

Birincinin cevabı: Anlatılan tarzda akıl yürüten kimseye zikrettiğin [ihtilaf, hata vb.] şeyler ilişmez. İkincinin cevabı: [Akılla marifetullaha ulaşmanın] zorluğunda tartışma yoktur, lakin [bunun] imkânsız olduğu kabul edilmez (*men'*). Aksi takdirde teselsül gerekir. Sonra biz, mülhitlerden, söz konusu imamın belirginleştirilmesini talep ederiz ve o imamın insanların en cahili olduğunu açıklarız.

[4.] Mesele: [Nazar Edenin Talep Edilen Şeyi Bilmemesi ve Bileşik Bir Cehaletle Cahil Olmaması Zorunludur]

Nazar edenin talep ettiği şeyi bilmemesi zorunludur. Çünkü nazar, bir taleptir. Elde edilmiş olanın talep edilmesi ise imkânsızdır. "Belki bir şeyi biliriz, sonra ikinci bir delille ona delil getirme hususunda nazar ederiz" denilemez; çünkü biz şöyle diyoruz: Burada talep edilen, delil getirilen değildir. Bilakis ikinci delilin, ona delil olmasıdır. Bu ise bilinmemektedir.

[Nazar edenin] bileşik bir cehalet ile cahil olmaması zorunludur. Çünkü bu cehaletin sahibi kendisinin bilgili olduğu yönünde kesin hükme varmıştır. Bu ise onu talebe doğru adım atmaktan alıkoyar. Sonra [nazar ile bileşik cehâletin] bir araya gelmesinin imkânsızlığının özsel mi olduğu veya bir alıkoyan sebebiyle mi olduğu konusunda ihtilaf vardır.

[5.] Mesele: [Nazarın Vacip Olması]

Nazarın vacip olduğu açıklanırken [kullanılan] meşhur [delil] şudur: Allah'ı bilmek vaciptir. Bunun elde edilmesi ancak nazarla mümkündür. Mutlak vacibin kendisine dayandığı şey de -onun, yükümlünün (*mükellef*) kudreti dahilinde olmasıyla birlikte- vaciptir. Bunun açıklaması inşallah usûl-i fıkıhta gelecektir.

Buna birkaç bakımdan itiraz vardır:

Birincisi: Biz bilginin vacip kılınmasının mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü tasdik konu ve yüklemin tasavvuruna dayanır. Tasavvur, daha önce geçtiği üzere kazanılmış bir şey değildir. Ayrıca bu iki tasavvur meydana geldiğinde eğer tasdik, ilksellerde olduğu gibi, o iki tasavvurun gereklerinden ise tasdik de kazanılmış olmaz. Eğer tasdik zorunlu değilse onda, başka bir öncülün aracılığına ihtiyaç vardır. O başka öncüldeki durum birincideki durum gibidir. Bu, sonsuza kadar teselsül etmez; bilakis ilksellerde son bulur. İlkseller ise kazanılmış değildir; konu ve yükleminin tasavvuru yoktur ve bu iki tasavvurun, birinin diğerine olumlu ya da olumsuz nispet edilmesi yoluyla tasdiki gerektirmesi de söz konusu değildir. Sonra ilksellerin gereği olan şeyin gerekliliği de zorunludur. Söz üçüncü ve dördüncü gerekler için de aynı şekildedir. O halde bilgilerin kesinlikle güç yetirilen olmadığı açığa çıkmıştır. Dolayısıyla buna dair bir emir, güç yetirilemeyen bir şeyle emretmektir ve bu caiz değildir. Eğer bu doğru olsaydı, delilin aslı geçersiz olurdu.

İkincisi: Bilgiyi emretmenin imkânını kabul ettik diyelim, fakat Allah'ı bilmeyi emretmenin imkânını kabul etmiyoruz. Çünkü vacip kılmanın bilgisi, vacip kılanın bilgisine dayanır. Bir başka ifadeyle, vacip kılanın bilgisinden önce, vacip kılmanın bilgisinin olması mümkün değildir. Bu durumda vacip kılanın bilgisini emretmek, imkânsızla yükümlü tutmak olur.

والجواب عن الأول: أن من أتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرض له ما ذكرت. وعن الثاني: أنه لا نزاع في العسر، لكن الامتناع ممنوع، وإلا لزم التسلسل، ثم إنا نطالبهم بتعيين ذلك الإمام، ونبين أنه من أجهل الناس.

[٤] مسألة: [الناظر يجب أن لا يكون عالمًا بالمطلوب، وأن لا يكون جاهلًا جهلًا مركبًا]

الناظر يجب أن لا يكون عالمًا بالمطلوب؛ لأن النظر طلب، وطلب الحاصل محال. لا يقال: ربما علمنا الشيء، ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثان؛ لأنا نقول: المطلوب هناك لا المدلول، بل كون الثاني دليلاً عليه، وهو غير معلوم.

وأن لا يكون جاهلًا جهلًا مركبًا؛ لأن صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالِمًا، وذلك يمنعه من الإقدام على الطلب. ثم امتناع الاجتماع ذاتي أو للصارف، فيه خلاف.

[٥] مسألة: [وجوب النظر]

المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة، ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر، وما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورًا للمكلف فهو واجب، على ما سيأتي بيانه في أصول الفقه إن شاء الله تعالى.

الاعتراض عليه من وجوهٍ:

الأول: لا نسلم أنه يمكن إيجاب العلم؛ لأن التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين، والتصور غير مكتسبٍ على ما مر، ثم إذا حصلا فإن كان التصديق من لوازمهما -كما في الأوليات- لم يكن التصديق مكتسبًا أيضًا، وإن لم يكن ضروريًّا افتقر فيه إلى توسيط مقدمة أخرى، والحال فيها كما في الأول، ولا يتسلسل إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى الأوليات، وهي غير مكتسبة، لا تصور طرفيها، ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق بإثبات أحدهما للآخر، أو سلبه عنه، ثم إن لزوم ما يلزم منها أيضًا ضروري، وكذا القول في اللازم الثالث والرابع، فظهر أن العلوم غير مقدورةٍ ألبتة، فكان الأمر بها أمرًا بما لا يطاق، وأنه غير جائزٍ، ولو صح ذلك بطل أصل الدليل.

الثاني: سلّمنا إمكان الأمر بالعلم، لكن لا نسلّم إمكان الأمر بمعرفة الله سبحانه وتعالى؛ لأن معرفة الإيجاب موقوفة على معرفة الموجب، فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الإيجاب، فيكون الأمر بمعرفة الموجب تكليفًا بالمحال.

Üçüncüsü: Allah'ı bilmeyi emretmenin imkânını kabul ettik diyelim, fakat bu konuda emrin geldiğini kabul etmiyoruz. Bilakis emir ister taklit ister bilgi şeklinde olsun, ancak mutabık olan inancı getirmiştir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) hiç kimseyi bu delillerle yükümlü tutmamıştır.

Dördüncüsü: Taklidin yeterli olmadığını kabul ettik diyelim, fakat siz niçin "Galip zan yeterli değildir" diyorsunuz? Allah'ın *"Bil"* (Muhammed 47/19) emrine dayanmak ise zayıftır. [i] Çünkü galip zan, bazen "bilgi" olarak isimlendirilir. [ii] Ayrıca hitap [Hz. Peygamber'e (s.a.s.)] özeldir. [iii] Ayrıca lafzî delalet -inşallah ileride geleceği üzere- yakinî değildir. O halde lafzî deliller üzerine kesinlik gerektiren hedefleri inşa etmek mümkün değildir.

Beşincisi: Bunu kabul ettik diyelim, fakat nazar dışında marifetullaha bir yol olmadığının delili nedir? [i] Sonra biz lütuf kabilinden olmak üzere başka bir yol zikredebiliriz: O da masum imam görüşü, ilham veya -ehl-i tasavvufun söylediği gibi- insanın iç dünyasının (*bâtın*) saflaştırılması yollarıdır. [ii] Ayrıca biz eğer marifetullaha nazar ve istidlal dışında bir yolun olmadığını söyleseydik, müslüman, dehrî biriyle münazara edip yenildiğinde din üzere kalmaması gerekirdi. Çünkü delilin tek bir öncülünde şüphe, delile konu olan şeyde şüphenin meydana gelmesi için yeterlidir. Bu ise müslümanın, hatırına hücum eden vesvese soruları sebebiyle her an dinden çıkmasını gerektirir.

Altıncısı: Bunu kabul ettik diyelim, fakat niçin siz "Vacibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir" dediniz. Eğer "Vacip olmasaydı bu güç yetirilemeyenle yükümlü tutumak (*teklif*) olurdu" derseniz ben de şöyle derim: "Niçin sen bu caiz değildir?" dedin. Bilakis bütün yükümlülükler böyledir. Çünkü Allah'ın vaki olduğunu bildiği şey zorunlu olur. Allah'ın yokluğunu bildiği şey de imkânsız olur.

Yedincisi: Bunu kabul ettik diyelim, fakat güç yetirilemeyenle yükümlü tutmak ancak [Allah'ı] bilme emrinin mutlak olarak sabit olması durumunda gerçekleşir. Oysa bu men edilmiştir. O halde niçin *"Zekâtı verin!"* (el-Bakara 2/43) âyetinde olduğu gibi emir sigasının her ne kadar lafız bakımından mutlak olsa da anlam bakımından mukayyet olması caiz olmasın?

Cevap: Bu sorulara cevap vermek mümkün olsa da en uygunu, Allah Teâlâ'nın *"De ki: Nazar edin"* (Yûnus 10/101) âyetinde olduğu gibi nasların zâhirine tutunmaktır. Allah en iyi bilendir.

[6.] Mesele: [Nazarın Vacipliği Sem'îdir]

Mu'tezile'nin ve Şâfiîlerle Hanefîlerden bir kısım fakîhlerin görüşlerinin tersine, nazarın vacipliği nakle dayanır.

الثالث: سلمناه، لكن لا نسلّم ورود الأمر به، بل الأمر إنما جاء بالاعتقاد المطابق تقليدًا كان أو علمًا؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ما كان يكلف أحدًا بهذه الأدلة.

الرابع: سلّمنا بأن التقليد غير كافٍ، لكن لم قلتم: إن الظن الغالب غير كافٍ، والاعتماد على قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ﴾ [سورة محمد ١٩/٤٧] ضعيفٌ؛ لأن الظن الغالب قد يسمى علمًا؛ ولأن الخطاب خاص؛ ولأن الدلالة اللفظية غير يقينية، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها.

الخامس: سلمناه، لكن ما الدليل على أنه لا طريق إلى المعرفة سوى النظر، ثم إنا على سبيل التبرع نذكر طريقًا آخر: وهو قول الإمام المعصوم، أو الإلهام، أو تصفية الباطن كما يقوله أهل التصوف؛ ولأنا لو قلنا: لا طريق إلى المعرفة سوى النظر والاستدلال لكان المسلم إذا ناظر الدهري وانقطع في الحال وجب أن لا يبقى على الدين؛ لأن الشك في مقدمة واحدة من الدليل كاف في حصول الشك في المدلول، وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة بسبب كل ما يهجس في خاطره من الأسئلة.

السادس: سلمناه، لكن لم قلتم: إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؟ فإن قلت: لو لم يجب لكان ذلك تكليفًا بما لا يطاق، قلت: ولم قلت إنه غير جائزٍ، بل التكاليف بأسرها كذلك؛ لأن ما علم الله تعالى وقوعه وجب، وما علم الله عدمه امتنع.

السابع: سلمناه، لكن تكليف ما لا يطاق إنما يلزم أن لو كان الأمر بالمعرفة ثابتًا على الإطلاق، وهو ممنوع، فلم لا يجوز أن تكون صيغة الأمر، وإن كانت مطلقة في اللفظ، لكن في المعنى تكون مقيدة، كما في قوله تعالى: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [سورة البقرة ٤٣/٢].

والجواب عن هذه الأسئلة وإن كان ممكنًا، لكن الأوْلى التعويلُ على ظواهر النصوص، كقوله تعالى: ﴿قُلِ انْظُرُوا﴾ [سورة يونس ١٠١/١٠]. والله أعلم.

[٦] مسألة: [وجوب النظر سمعي]

وجوب النظر سمعي، خلافًا للمعتزلة ولبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية.

Delilimiz: [i] Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: *"Biz peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz"* (el-İsrâ 17/15). [ii] Ayrıca vacip olmanın faydası, sevap ve azaptır. Allah Teâlâ'nın hiçbir fiili çirkin/kötü değildir. O halde sevap ve azap hakkında akıl cihetinden kesin hüküm vermek mümkün olmadığından vaciplik hakkında da [akıl cihetinden] kesin hüküm vermek mümkün değildir.

Mu'tezile ise şöyle delil getirmiştir: Eğer vaciplik, ancak nazar ile doğruluğu bilinen nakil yoluyla sabit olsaydı [yükümlülüğün] muhatabının "Naklin doğruluğunu bilmedikçe ben nazar etmem" deme hakkı olurdu ve bu, peygamberleri susturmaya yol açardı.

Cevap: Bu sizi de bağlar. Çünkü nazarın vacipliği, her ne kadar size göre aklî olsa da aklın zorunluluğuyla bilinmemektedir. Çünkü nazarın vacipliğinin bilgisi Mu'tezile'ye göre marifetullahın vacipliğini bilmeye ve nazarın onun yolu olduğunu ve bunun dışında başka bir yolu olmadığını bilmeye dayanır. Vacip olanın kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir. Bütün bu öncüller ise nazarîdir. Nazarîye dayanan da nazarîdir. O halde size göre nazarın vacip olmasının bilgisi nazarîdir. Bu durumda [yükümlülüğün] muhatabının "Nazarın vacipliğini bilmedikçe ben nazar etmem" deme hakkı vardır.

Asıl cevap şudur: Vaciplik vacipliği bilmeye dayanmaz. Aksi halde kısırdöngü gerekir. Bilakis bu konuda vacipliği bilmenin imkânı yeterlidir. Burada da imkân genel olarak meydana gelmiştir.

[7.] Mesele: [Yükümlüye Vacip Olan İlk Şey]

Vaciplerin ilki hakkında düşünürler ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı onun, [Allah'ı] bilme olduğunu, bir kısmı [Allah'ı] bilmeyi sağlayan nazar olduğunu, bir kısmı da söz konusu nazara yönelmek (*kasd*) olduğunu söylemiştir.

Bu lafzî bir ihtilaftır. Çünkü eğer vaciplerin ilki ile, ilk yönelmeyle hedeflenen vaciplerin ilki murat ediliyorsa kuşku yok ki [Allah'ı] bilmeyi güç yetirilebilir kabul edenlere göre o, [Allah'ı] bilmedir; bunu güç yetirilebilir kabul etmeyenlere göre ise nazardır. Eğer vaciplerin ilki ile her nasıl olursa olsun vaciplerin ilki murat ediliyorsa kuşku yok ki o, yönelmedir.

[8.] Mesele: [Doğru Nazarın Ardından Bilginin Meydana Gelmesi Hangi Yolla Olur?]

Doğru nazarın ardından bilginin meydana gelmesi, Eş'arî'ye göre *âdet* yoluyla, Mu'tezile'ye göre doğma (*tevellüd*) yoluyladır. En doğrusu, doğma yoluyla olmaksızın zorunluluk (*vücûb*) yoluyla gerçekleşmesidir.

Zorunluluk olmasının gerekçesi şudur: Her kim ki âlemin değişmekte olduğunu ve her değişenin mümkün olduğunu bilirse, bu iki bilginin zihinde hazır olmasıyla birlikte âlemin mümkün olmasını bilmemesi imkânsız olur. Bu imkânsızlığın bilgisi zorunludur.

Doğma (*tevellüd*) görüşünün geçersizliğinin gerekçesi ise şudur: Bilgi özü itibariyle mümkün olduğundan Allah Teâlâ'nın kudretine konu olan bir şeydir. →

لنا: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء ١٥/١٧]. ولأن فائدة الوجوب الثواب والعقاب، ولا يقبح من الله تعالى شيء في أفعاله، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل، فلا يمكن القطع بالوجوب.

احتجوا بأنه لو لم يثبت الوجوب إلا بالسمع الذي لا يعلم صحته إلا بالنظر، فللمخاطب أن يقول: لا أنظر حتى لا أعرف كون السمع صدقًا، وذلك يفضي إلى إفحام الأنبياء.

والجواب: هذا لازم عليكم أيضًا؛ لأن وجوب النظر -وإن كان عندكم عقليًا- لكنه غير معلومٍ بضرورة العقل؛ لما أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى، وعلى العلم بأن النظر طريق إليها ولا طريق إليها سواه، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكل هذه المقدمات نظري، والموقوف على النظري نظري، فكان العلم بوجوب النظر عندكم نظريًا، فللمخاطب أن يقول: لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر.

ثم الجواب: أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب، وإلا لزم الدور، بل يكفي فيه إمكان العلم بالوجوب، والإمكان هنا حاصل في الجملة.

[٧] مسألة: [أول الواجبات]

اختلفوا في أول الواجبات. فمنهم من قال: هو المعرفة. ومنهم من قال: هو النظر المفيد للمعرفة. ومنهم من قال: هو القصد إلى ذلك النظر.

وهو خلاف لفظي؛ لأنه إن كان المراد به أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعلها مقدورة. وإن كان المراد به أول الواجبات كيف كان فلا شك أنه القصد.

[٨] مسألة: [حصول العلم عقيب النظر الصحيح هل بالعادة أو بالتولد أو بالوجوب]

حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الأشعري، وبالتولد عند المعتزلة. والأصح الوجوب، لا على سبيل التولد.

أما الوجوب فلأن كل من علم أن العالم متغير، وكل متغير ممكن، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضروري. وأما إبطال التولد فلأن العلم في نفسه ممكن، فيكون مقدورًا لله تعالى،

O halde bilginin gerçekleşmesi, Allah'ın kudreti olmaksızın imkânsızdır. [Eş'arîlerin Mu'tezile'yi ilzâm için nazara başlamayı] hatırlamaya kıyas etmeleri, kesin bilgi de ilzâm da vermez. Çünkü Mu'tezile, nazarda bulunmayıp hatırlamada bulunan ayrı bir illetten dolayı hatırlamada doğma (*tevellüd*) olduğunu kabul etmiyor. Söz konusu illet doğru ise fark açığa çıkar. Aksi takdirde onlar asıldaki hükmü kabul etmezler (*men'*).

[9.] Mesele: [Yanlış Nazar Cehaleti Gerektirir mi Gerektirmez mi?]

Bizim ve Mu'tezile'nin cumhuruna göre yanlış nazar, cehaleti doğurmaz ve onu gerektirmez. Yanlış nazarın bazen cehaleti gerektirdiği söylenir ki, bana göre de doğru olan budur.

Bunun gerekçesi şudur: Âlemin ezelî olduğuna ve hiçbir ezelînin müessire muhtaç olmadığına inanan kimsenin, bu iki cehaletin zihinde hazır bulunmasıyla birlikte âlemin müessire muhtaç olmadığına inanmaması -ki bu, cehalettir- imkânsızdır.

Cumhur şöyle delil getirmiştir: Şüphe hakkında nazar cehaleti gerektirseydi doğru görüşlü kimsenin yanlış görüşlü kimsenin şüphesi hakkındaki nazarı, cehalet verirdi.

Delilin cevabı: Bu iddianın çelişiği şöyle ispatlanabilir (*muâraza*): Delil hakkındaki nazar, bilgi verseydi yanlış görüşlü kimsenin doğru görüşlü kimsenin delili hakkındaki nazarı, bilgi verirdi. Eğer burada vermenin şartının o öncüllerin doğruluğuna inanmak olduğu kabul edilirse işte bu aynıyla, onların dediklerine karşı bizim cevabımız olur.

[10.] Mesele: [Doğru ve Yanlış Düşünme]

Düşünmenin, tasdiklerin, başka tasdiklere ulaşılması amacıyla tertib edilmesi olduğunu öğrenmiştin. Sonra gerektiren tasdikler eğer ilgili olduğu şeylere örtüşürse işte bu doğru düşünme, değilse yanlış düşünmedir.

[11.] Mesele: [Zihinde İki Öncülün Hazır Olması Sonucun Meydana Gelmesi İçin Yeterlidir]

İbn Sînâ şöyle dedi: "Sonucun meydana gelmesi için zihinde iki öncülün hazır olması yeterli değildir. Zira bazen insan, bu hayvanın katır olduğunu ve her katırın kısır olduğunu bilir. Bu iki bilgiye rağmen olabilir ki karnı şişmiş bir katır görür de katırın kısır olmadığını zanneder. Bilakis [sonucun meydana gelmesi için] iki öncülün hazır olmasıyla birlikte tikel öncülün tümelin altına sokulmasının niteliğini kavramak gerekir."

Bu zayıf bir görüştür, çünkü iki öncülden birinin diğerinin altına sokulması ya o iki öncülden başka bir bilinendir ya da değildir. Eğer başka ise o bilinen, sonuç çıkarmada bulunması gereken başka bir öncül olur ve ilk ikisiyle bunun bitişmesi niteliği hakkındaki söz, ilk ikisinin bitişmesi niteliği hakkındaki söz gibi olur →

فيمتنع وقوعه بغير قدرته. والقياس على التذكر لا يفيد اليقين، ولا الإلزام؛ لأنهم إنما لم يقولوا به في التذكر لعلة لا توجد في النظر، فإن صحت تلك العلة ظهر الفرق، وإلا منعوا الحكم في الأصل.

[٩] مسألة: [النظر الفاسد هل يستلزم الجهل أم لا]

النظر الفاسد لا يولد الجهل، ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة. وقيل: إنه قد يستلزمه. وهو الحق عندي.

لما أن كل من اعتقد أن العالم قديم، وكل قديم مستغن عن المؤثر، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غني عن المؤثر، وهو جهل.

احتجوا بأن النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحقّ في شبهة المبطل يفيد الجهل.

جوابه: أنه معارض بأن النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم، فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه.

[١٠] مسألة: [الفكر الصحيح والفكر الفاسد]

قد عرفت أن الفكر ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخر، ثم التصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح، وإلا فهو الفكر الفاسد.

[١١] مسألة: [حضور المقدمتين في الذهن يكفي لحصول النتيجة]

ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة، فإن الإنسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة، وأن كل بغلة عاقر، ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها غير عاقر. بل لابد مع حضور المقدمتين من التفطّن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية.

وهذا ضعيفٌ؛ لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إما أن يكون معلومًا مغايرًا لتينك المقدمتين، وإما أن لا يكون. فإن كان مغايرًا كان ذلك مقدمة أخرى لابد منها في الإنتاج، ويكون الكلام في كيفية التئامها مع الأوليين كالكلام في كيفية التئام

ve bu, sonsuz öncülleri dikkate almayı gerektirir. Eğer o bilinen, bu iki öncülün dışında başka bir bilgi ise sonuç çıkarmada bir şart olması imkânsızdır. Çünkü şart, şartlıdan (*meşrût*) başkadır. Burada başkalık yoktur. O halde o, şart değildir. Katır olayı ise ancak zihinde sadece küçük ya da büyük öncülden biri hazır olduğunda mümkündür. Bu ikisinin zihinde toplanması anında ise biz sonuç hakkında şüphenin mümkün olduğunu kabul etmiyoruz.

[12.] Mesele: [Delilin Delillendirilene Delalet Yönünü Bilmenin, Delillendirileni Bilmenin Aynısı Olup Olmadığı]

[Düşünürler,] delilin delillendirilene delalet yönünü bilmenin, delillendirileni bilmenin aynısı olup olmadığı hakkında ihtilaf etmişlerdir.

Aslında burada üç şey vardır: [i] Delilin kendisini bilmek. Âlemin imkânını bilmek gibi. [ii] Delillendirilenin kendisini bilmek. Âlemin bir müessirinin olması gerektiğini bilmek gibi. [iii] Delilin delillendirilene delil olduğunu bilmek. Delilin kendisini bilmek delillendirilenin kendisini bilmekten başkadır; fakat onu gerektirir. Delilin delillendirilene delil olduğunu bilmek de delilin kendisini bilmekten ve delillendirilenin zatını bilmekten başkadır. Çünkü o, bir şeyin bir şeye göreliğini (*izâfet*) bilmektir. İki şey arasındaki görelik, o iki şeyden başkadır. O halde göreliği bilmek o ikisini bilmekten başkadır. Delillendirileni bilmeyi gerektirenin, delilin delillendirilene delil olduğunu bilmek olması mümkün değildir. Çünkü bir şeyin bir şeye göreliğini bilmek aralarında görelik ilişkisi olan iki şeyi bilmeye dayanır. O halde delilin delillendirilene delil olduğunu bilmek, delilin ve delillendirilenin varlığını bilmeye dayanır. Bu durumda delillendirilenin varlığını bilmek delilin delillendirilene delil olduğunu bilmekten elde edilmiş olsaydı, kısırdöngü gerekirdi ki, bu imkânsızdır.

الأولين، ويفضي ذلك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات، وإن لم يكن ذلك معلومًا مغايرًا للمقدمتين استحال أن يكون شرطًا في الإنتاج؛ لأن الشرط مغاير للمشروط، وهنا لا مغايرة، فلا يكون شرطًا. وأما حديث البغلة فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين فقط إما الصغرى أو الكبرى. أما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة.

[١٢] مسألة: [العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا]

اختلفوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا؟

والحق أن ههنا أمورًا ثلاثة: العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم، والعلم بذات المدلول كالعلم بأنه لابد له من مؤثر، والعلم بكون الدليل دليلًا على المدلول. أما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول، ومستلزم له. وأما العلم بكون الدليل دليلًا على المدلول فهو أيضًا مغاير للعلم بذات الدليل والعلم بذات المدلول؛ لأنه علم بإضافة أمر إلى أمر، والإضافة بين الشيئين مغايرة لهما، فالعلم بها مغاير للعلم بهما، ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلًا عليه؛ لأن العلم بإضافة أمر إلى أمر يتوقف على العلم بالمضافين، فالعلم بكون الدليل دليلًا على المدلول متوقف على العلم بوجود الدليل والمدلول، فلو كان العلم بوجود المدلول مستفادًا من العلم بكون الدليل دليلًا على المدلول لزم الدور، وهو محال.

ÜÇÜNCÜ MUKADDİME

DELİL VE KISIMLARI HAKKINDA

Bu mukaddimede dört mesele vardır:

[1.] Mesele: [Delil ve Emare ya Aklîdir ya Naklîdir ya da Bu İkisinin Bileşiminden İbarettir]

Delil, bilinmesi, delillendirilenin varlığının bilinmesini gerektiren şeydir. Emare ise, bilinmesi, delillendirilenin varlığına dair bir zannı gerektiren şeydir. Bu ikisinden her biri [i] ya sırf aklîdir [ii] ya sırf naklîdir [iii] ya da bu ikisinin bileşiminden ibarettir. [i] Aklî delilin, onun varlığından delillendirilenin varlığı lazım gelecek şekilde olması gerekir. Gerekliliğin bu taraftan [yani delilin varlığından delillendirilenin varlığı gerekecek şekilde delil tarafından] meydana geldiğinde kuşku yoktur. Eğer [gereklilik] diğer taraftan [yani delillendirilen tarafından] da meydana gelirse bu, belirli bir illetle belirli bir malûle ve belirli bir malûlle mutlak bir illete delil getirmektir; ya da ayrı bir delille eşitlik sabit olursa belirli bir illete delil getirmektir; ya da iki malûlün biriyle diğerine –ki bu önceki ikisinin bileşimidir– delil getirmektir; ya da iki göreli (*muzâf*) gibi birbirini gerektiren iki şeyin biriyle diğerine delil getirmektir. [ii] Sırf naklî delil imkânsızdır. Çünkü başkasının haberi, onun doğruluğu [akılla] bilinmedikçe fayda vermez. [iii] Bileşik ise açıktır.

[2.] Mesele: [Lafzî Delil Ancak On Şartla Yakîn Bildirir]

Lafzî delil, ancak şu on şey kesin olarak bilindiğinde kesinlik bildirir: [i] Söz konusu lafızların sözcüklerini (*müfredât*), [ii] iraplarını ve [iii] sarflarını rivayet edenlerin masum olması. Lafızlarda [iv] müşterekliğin, [v] mecazın, [vi] kişiler ve zaman açısından tahsisin, [vii] *ızmâr*ın[3], [viii] takdim, [ix] tehirin olmaması. [x] Şayet bulunsaydı tercih edilecek olan aklî bir çelişiğin (*muârız*) olmaması; çünkü naklin akla tercih edilmesi, akıl hakkında yergiyi gerektirir, akıl hakkında yergi de nakil hakkında yergiyi gerektirir. Çünkü nakil akla muhtaçtır. Netice veren zannî olduğunda neticenin kendisi hakkında ne düşünülebilir ki?![4]

3 Izmâr: Genel olarak zihinde bulunan bir düşüncenin sarahaten dile getirilmemesi anlamına gelmektedir. Nahiv ilminde ise bir ismin açıkça (*ızhâr*) söylenmeyip zamirle getirilmesidir.

4 Râzî'nin öğrencisi Kutbüddin el-Mısrî *Muhassal*'a yazdığı şerhte bu şartları dokuz tane olarak şu şekilde sıralamaktadır. [i] Söz konusu lafızların sözcüklerini, iraplarını ve sarflarını rivayet edenlerin günahtan korunmuş olması. Söz konusu lafızlarda [ii] müşterekliğin, [iii] mecazın, [iv] nakletmenin, [v] kişiler ve zaman açısından tahsisin, [vi] ızmârın, [vii] takdim ve tehirin, [viii] neshin ve [ix] aklî bir muarızın bulunmaması. (Kutbüddîn el-Mısrî, *Şerhu'l-Muhassali'l-Kelâm*, Ragıp Paşa, nr. 792, vr. 41ab). Necmeddin el-Kâtibî'nin listesi ise şöyledir: [i] Söz konusu lafızların sözcüklerini, [ii] iraplarını [iii] sarflarını rivayet edenlerin günahtan korunmuş olması. Söz konusu lafızlarda [iv] müşterekliğin, [v] mecazın, [vi] nakletmenin, [vii] kişiler veya zaman açısından tahsisin, [viii] takdim ve tehirin, [ix] neshin ve [ix] aklî bir muarızın bulunmaması. (Kâtibî, *el-Mufassal Şerhu'l-Muhassal*, vr. 24b). Tûsî ise başka nüshalarda "neshin olmaması" maddesinin bulunduğunu belirterek kendi kullandığı nüshada "neshin olmaması" maddesinin yer almadığını belirtmiş olmaktadır. Ayrıca Tûsî'nin maddeleri arasında "nakletmenin olmaması" diye bir madde de yoktur. (Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, Abdullah Nûrânî, Tahran: Dânişgâh-ı Tehrân ve Dânişgâh-ı McGill, 1359, s. 67).

المقدمة الثالثة

في الدليل وأقسامه

وفيها أربع مسائل:

[١] مسألة: [الدليل والأمارة عقلي أو سمعي أو مركّب منهما]

الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول. والأمارة هي التي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول، وكل واحدٍ منهما إما أن يكون عقليًّا محضًا أو سمعيًّا محضًا أو مركبًا منهما. أما العقلي فلابد وأن يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول، فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف، فإن لم يحصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحياة، وإن حصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين وبالمعلول المعين على العلة المطلقة أو المعينة إن ثبت التساوي بدليلٍ منفصلٍ؛ أو بأحد المعلولين على الآخر -وهو مركب من الأولين-؛ أو بأحد المتلازمين على الآخر كالمضافين. أما السمعي المحض فمحال؛ لأن خبر الغير ما لم يعرف صدقه لم يفد. وأما المركب فظاهر.

[٢] مسألة: [الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا بأمور عشرة]

الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمةِ رواة مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتقديم، والتأخير، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لافتقاره إليه. وإذا كان المنتِج ظنيًّا فما ظنك بالنتيجة؟

[3.] Mesele: [Naklî Matluplar Tümüyle Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) Doğruluğuna Dayanır]

Naklî matluplar tümüyle Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) doğruluğuna dayanır. [i] Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) doğruluğunu bilmenin, kendisini bilmeye dayandığı herhangi bir şeyin, nakille ispat edilmesi mümkün değildir. Aksi takdirde kısırdöngü gerekir. [ii] Böyle olmayanlara gelince, gerçekleşmesi aklen zorunlu olmayan şeylerin gerçekleşeceğinin bir haberi olan her şeye ulaştıran yol sadece nakildir. Nakil ise ya sıradan olaylar gibi geneldir ya da Kitap ve sünnet gibi özeldir. [iii] Bu iki kısmın dışında olan şeyin ise genel olarak akıl ve nakille birlikte ispatı mümkündür.

[4.] Mesele: [İstidlal ya Tümdengelim ya Tümevarım ya da Analojidir]

Bir şeyle bir şeye delil getirdiğimizde ya bunlardan biri ikinciden daha özeldir ya da değildir. Birincisi iki kısımdır. Çünkü ya genel ile özele delil getirilir. Bu mantıkçıların ıstılahındaki tümdengelimdir (*kıyâs*). Ya da bunun aksiyle [yani özelle genele delil] getirilir ki, bu da tümevarımdır (*istikrâ*). İkincisi ise şudur: Bu iki şeyden biriyle diğerine delil getirmek ancak aralarındaki ortak bir vasıf altına girdiklerinde mümkün olur. Buna göre iki suretin birinde hükmün sübûtuyla illetin (*menât*) ortak olduğuna delil getirilir. Sonra ortak illetle diğer surette hükmün sübûtuna delil getirilir. Bu, fakîhlerin ıstılahındaki kıyastır. Bu, gerçekte ilk iki kısmın bileşiminden ibarettir.

Sonra ilk anlamıyla kıyas beş kısımdır: Birincisi: Bir şeyin bir şeye gerekliliğiyle hükmetmektir. Şöyle ki [aralarındaki] gereklilik ilişkisinin gerçekleşmesi için gerektirenin varlığından gereğin varlığı, gereğin yokluğundan gerektirenin yokluğu gerekir. Ancak [aralarında] genellik mümkün olduğu için gerektirenin yokluğundan gereğin yokluğu ve gereğin varlığından gerektirenin varlığı gerekmez. İkincisi: İki kısımla sınırlı bölümleme. Böylece bunlardan herhangi birinin olumsuzlanması diğerinin olumlanmasını gerektirir ve bunlardan herhangi birinin olumlanması diğerinin olumsuzlanmasını gerektirir. Üçüncüsü: Kendisi için B'nin sabit olduğu her şey için A'nın sübûtuyla hükmettiğimizde ya da B'nin kendisi için sabit olduğu her şeyden A'nın olumsuzlanması ile hükmettiğimizde, sonra B'yi bütün C'ler için ya da bazı C'ler için sabit gördüğümüzde bütün C'ler için ya da bazı C'ler için A'nın sübûtuyla ya da olumsuzlanmasıyla hükmederiz. Dördüncüsü: C'den olumsuzlanmış B için A'nın sabit olduğuna hükmettiğimizde eğer olumsuzlama ve olumlama vakti tek ise bu, iki tarafın ayrı olmasında yeterlidir. Vakit belirmiş olmadığında, ancak iki taraftan birinin devamı varsayıldığında sonuç verir. Çünkü iki çelişikten birinin devamı, nasıl olursa olsun diğerinin yanlışlığını gerektirir. Beşincisi: İki vasıf tek bir mahalde meydana geldiğinde o mahalde karşılaşmışlardır. O mahallin dışında ise söz konusu karşılaşma meydana gelmiş olabilir, gelmemiş olabilir. Bu durumda kuşkusuz bu, ancak tikel hüküm olur.

Bu yolların ayrıntıları, mantık ilmine ait kitaplarımızda zikredilmiştir. Başarı Allah'tandır.

[٣] مسألة: [النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول]

النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول، فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل، وإلا لزم الدور، وأما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خبرًا بوقوع ما لا يجب عقلًا وقوعه كان الطريق إليه النقل، وهو إما العام كالعاديات، أو الخاص كالكتاب والسنة. والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنقل معًا.

[٤] مسألة: [الاستدلال إما قياس أو استقراء أو تمثيل]

إذا استدللنا بشيءٍ على شيء فإما أن يكون أحدهما أخص من الثاني أو لا يكون. والأول على قسمين؛ لأنه إما أن يستدل بالعام على الخاص، وهو القياس في عرف المنطقيين، وإما بالعكس وهو الاستقراء. وأما الثاني فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر، إلا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما، فيستدل بثبوت الحكم في إحدى الصورتين على أن المناط هو المشترك، ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة الأخرى، وهو القياس في عرف الفقهاء، وهو بالحقيقة مركب من القسمين الأولين.

ثم القياس بالمعنى الأول على خمسة أقسام: أحدها: أن يحكم بلزوم شيء لشيءٍ، فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقًا للزوم، ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحًا للعموم. وثانيها: التقسيم المنحصر إلى قسمين، فأنه يلزم من رفع أيهما كان ثبوت الآخر، ومن إثبات أيهما كان ارتفاع الآخر. وثالثها: إذا حكمنا بثبوت الألف (أ) لكل ما ثبت له الباء (ب) أو بانتفاء الألف (أ) عن كل ما ثبت له الباء (ب)، ثم رأينا الباء (ب) ثابتًا لكل الجيم (ج) أو لبعضه، حكمنا بثبوت الألف (أ) أو بانتفائه لكل الجيم (ج) أو لبعضه. ورابعها: إذا حكمنا بأن الألف (أ) ثابت للباء (ب) مسلوب عن الجيم (ج) فإن كان وقت السلب والإيجاب واحدًا كفى ذلك في مباينة الطرفين، فأما إذا لم يتعين الوقت لم ينتج إلا عند اعتبار الدوام في أحد الطرفين؛ لأن دوام أحد النقيضين يوجب كذب الآخر، كيف كان. وخامسها: إذا حصل وصفان في محل واحد فقد التقيا فيه. أما في الخارج عنه فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل، فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئي.

وتفاصيل هذه المناهج مذكورة فى كتبنا المنطقية. وبالله التوفيق.

İKİNCİ ANA BÖLÜM

BİLİNENLERİN BÖLÜMLENMESİ HAKKINDA

الركن الثاني
في تقسيم المعلومات

[Bilinenlerin Bölümlenmesi]

Bilinen ya vardır ya da yoktur. Burada üç mesele söz konusudur.

Birinci Mesele: Mevcudun Hükümleri Hakkında

Birincisi: Varlığın ve yokluğun tasavvuru bedihîdir. [i] Çünkü söz konusu tasdik, bu iki tasavvura [yani varlığa ve yokluğa] bağlıdır. Dolayısıyla bedihînin bağlı olduğu şeyin de böyle olması daha uygundur. [ii] Ayrıca benim varlığa dair bilgim benim var olduğumu bilmemin bir parçasıdır. Bu bileşik bilme durumu bedihî olduğuna göre onu oluşturan unsurlar da böyle olacaktır.

İkincisi: Filozofların ve Mu'tezile'nin cumhuru ve bizden [yani Eş'arîlerden] bir grup varlığın, mevcutlar arasında ortak bir vasıf olduğu görüşündedirler. Doğruya yakın olan ise böyle olmadığıdır.

Delilimiz şudur: Eğer varlık mevcutlar arasında ortak bir vasıf olsaydı mahiyetten başka olurdu. Bu durumda varlık var olmayan bir şeyle kâim olurdu ki, bunun mümkün görülmesi cisimlerin varlığı konusunda [bizi] şüpheye götürür.

Onlar şöyle delil getirdiler: [i] Olumsuzlamanın karşıtı tektir. Aksi takdirde aklî sınırlama geçersiz olur. O halde olumsuzlamanın karşıtı olan olumlamanın da tek olması gerekir. [ii] Ayrıca mevcudun zorunlu ve mümküne ayrılması mümkündür. Bölümlenen şey, iki bölüm arasında ortaktır. [iii] Ayrıca biz bir şeyin varlığını bildiğimizde, onun cevher ya da araz olduğuna inancın değişmesiyle bu inanç değişmez. Bu ise varlığın cevher ve araz arasında ortak bir şey olmasını gerektirir.

Birincinin cevabı: Her mahiyetin olumsuzlanmasının karşıtı, o mahiyetin tahakkuku [yani gerçekleşmesidir]. Bu iki kısım arasında bir ara durum (*vâsıta*) yoktur. Bu, genel bir şeyin sübûtuna delalet etmez. İkincinin cevabı: Zorunluluk ve imkân ile bölümlenen şey mahiyettir. Bunun anlamı, o mahiyetin varlığını sürdürmesinin (*bekâ*) ya zorunlu olması ya da olmamasıdır. Üçüncünün cevabı: Bu, varlığın başka bir varlığının olmasını gerektirir ve teselsül gerekir.

[تقسيم المعلوم]

المعلوم إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، فهنا ثلاث مسائل:

المسألة الأولى في أحكام الموجود

(أ) تصور الوجود والعدم بديهي؛ لأن ذلك التصديق موقوف على هذين التصورين، وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك. ولأن علمي بالوجود جزء من علمي بأني موجود، وإذا كان العلم المركب بديهيًا كان العلم بمفرداته كذلك.

(ب) ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات. والأقرب أنه ليس كذلك.

لنا: أنه لو كان كذلك لكان مغايرًا للماهية، فيكون الوجود قائمًا بما ليس بموجودٍ، وتجويزه يفضي إلى الشك في وجود الأجسام.

احتجوا بأن المقابل للنفي واحد، وإلا لبطل الحصر العقلي، فيجب أن يكون الإثبات الذي هو المقابل للنفي واحدًا. ولأنه يمكن تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين. ولأنا إذا علمنا وجود الشيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرًا أو عرضًا، وذلك يقتضي أن يكون الوجود أمرًا مشتركًا بينهما.

والجواب عن الأول: أن مقابل ارتفاع كل ماهية تحقق تلك الماهية، ولا واسطة بين هذين القسمين، وهذا لا يدل على ثبوت أمر عامّ. وعن الثاني: أن مورد التقسيم بالوجوب والإمكان هو الماهية، والمعنى به أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجبًا أو لا يكون. وعن الثالث: أنه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل.

İkinci Mesele: Yok (*Ma'dûm*) Hakkında

Yok ya sübûtu imkânsız olandır. Bunun sırf olumsuzlama olduğu hakkında bir tartışma yoktur. Ya da yok, sübûtu mümkün olandır. Bu bize ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl [el-Allâf] ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre sırf olumsuzlamadır. Mu'tezile'nin geri kalanı buna muhaliftir. İhtilaf noktası şudur: Mu'tezile'nin geri kalanı, karalığın varlığının, karalığın karalık olmasına ilave olduğunu iddia ettiler. Sonra onlar, o mahiyetin o varlık sıfatından boş olmasının mümkün olduğunu iddia ettiler.

Bizim delillerimiz şunlardır: [i] Karalığın varlığı, daha önce geçtiği üzere, karalığın karalık olmasıyla aynı şeydir. Dolayısıyla karalığın, varlığın yokluğu anında karalık olması imkânsızdır. [ii] Ayrıca yok olan zatlar, sırf olumsuzlamanın mukabili olan sübûtta ortaktırlar ve zatların türsel özellerinden başkadırlar. Kendisiyle ortak olunan şey, kendisiyle ayrışılan şeyden başkadır. O halde o zatların sübûtu onların kendilerine özgü mahiyetlerine ilavedir. Buna göre mahiyetler, sübût sıfatından boş olarak farz ettiğimiz hallerinde, sübûtla nitelenmiş olurlar ki bu çelişkidir. [iii] Ayrıca yok olan zatların sayısı, artma ve eksilmeyi kabul ettiği için sonludur. Oysa hasım, bu görüşte değildir. [iv] Ayrıca [yok olan] zat, ezelî olduğundan kudrete konu değildir. Varlık onlara göre *hal* olduğundan o da onlara göre kudrete konu değildir. Zat da varlık da fail sebebiyle gerçekleşmediğinde mevcut zatlar faile ihtiyaç duymazlar. [v] Ayrıca yok olan karalık ya bir olur ya da çok olur. Eğer [yok olan karalık] bir olursa bu durumda bu birlik, eğer mahiyetin bir gereği olursa o birliğin ortadan kalkması imkânsız olur, dolayısıyla karalığın varlıkta çok olmaması zorunlu olur. Eğer birlik mahiyetin bir gereği değilse onun kaldırılması farz edilebilir. Çünkü mümkün olan herhangi bir şeyin kaldırılmasının farz edilmesi, imkânsız bir durumu gerektirmez. Birlik ortadan kalktığında karalığın çok olması meydana gelir. Çok olma, ancak iki şeyin, hüviyetleri bakımından ayrı olduklarında gerçekleşir. Sonra kendisiyle ayrı olunan şey, mahiyetin gereklerinden biri olursa, iki şey mahiyet bakımından farklı olacaktır ki, bu bir çelişkidir. Eğer mahiyetin gereklerinden biri değilse, o şey yok iken, peş peşe gelen niteliklerin mahalli olur. Bu mümkün görülseydi art arda gelen bu hareketlerin ve durağanlıkların mahallinin sırf yok (*ma'dûm*) olması mümkün olurdu. Bu ise tamamen bir safsatadır.

[Yok olanın sübûtunu savunanlar] ise iki delil getirmişlerdir:

Birincisi: Yok olan ayrışmıştır. Her ayrışan sabittir. O halde yok olan sabittir. Yok olanın ayrışmasının açıklaması üç bakımdandır. [i] Birincisi: Yok olan bilinendir. Her bilinen ayrışmıştır. Yok olanın bilinmesinin gerekçesi şudur: Güneşin yarın doğması şu an bilinmektedir. Oysa o henüz yoktur. Sağa ve sola hareket etmek gibi yapmam mümkün olan ve gökyüzüne kanatlanmak gibi yapmam mümkün olmayan hareket de bilinmektedir. Hâlbuki bunlar da henüz yoktur. Bilinenin ayrışmış olmasının gerekçesi ise şudur: Ben güç yetirebildiğim hareket ile güç yetiremediğim hareketi ayırt ediyorum. Güneşin doğudan doğması ve batıdan doğması arasını da ayırt ediyorum. Aynı şekilde söz konusu iki hareketten birinin yarın var olacağına, diğerinin var olmayacağına hükmediyorum. ➞

المسألة الثانية في المعدوم

المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت، ولا نزاع في أنه نفي محض؛ وإما أن يكون ممكن الثبوت، وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض، خلافًا للباقين من المعتزلة. ومحل الخلاف أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على كونه سوادًا، ثم زعموا أنه يجوز خلوّ تلك الماهية عن صفة الوجود.

لنا: أن وجود السواد عين كونه سوادًا على ما مرّ، فيمتنع أن يكون السود سوادًا عند عدم الوجود. ولأن الذوات المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للانتفاء المحض ومتباينة بخصوصياتها النوعية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها المخصوصة، فهي حالَ ما فرضناها خالية عن صفة الثبوت موصوفةٌ بها، هذا خلف. ولأن عدد الذوات المعدومة قابل للزيادة والنقصان فيكون متناهيًا، والخصم لا يقول به. ولأن الذات أزلية، فلا تكون مقدورة، والوجود حال عندهم، فلا يكون مقدورًا عندهم، وإذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية عن الفاعل. ولأن السواد المعدوم إما أن يكون واحدًا أو كثيرًا، فإن كان واحدًا فالوحدة إن كانت لازمة للماهية امتنع زوالها، فوجب أن لا يتعدد في الوجود، وإن لم تكن لازمة فليفرض ارتفاعها؛ لأن كل ما كان ممكنًا لا يلزم من فرض ارتفاعه محال، وإذا زالت الوحدة حصل التعدّد، والتعدّد لا يتحقّق إلا إذا تباين الشيئان بالهوية. ثم ما به التباين إن كان من لوازم الماهية فكل شيئين مختلفان بالماهية، هذا خلف؛ وإن لم يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه موردًا للصفات المتزايلة، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محلّ هذه الحركات والسكنات المتعاقبة معدومًا محضًا، وذلك عين السفسطة.

احتجوا بأمرين:

أحدهما: أن المعدوم متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت. أما أن المعدوم متميز فبيانه من ثلاثة أوجه: أحدها: أن المعدوم معلوم، وكل معلوم متميز، أما أن المعدوم معلوم فلأن طلوع الشمس غدًا معلوم الآن، وهو معدوم، والحركة التي يمكنني أن أفعلها كالحركة إلى اليمين والشمال والتي لا يمكنني أن أفعلها كالطيران إلى السماء معلومةٌ، مع أنها معدومة. وأما أن المعلوم متميز فلأني أميّز بين الحركة التي أقدر عليها والتي لا أقدر عليها، وأميّز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها، وكذلك أحكم على إحدى الحركتين بأنها توجد غدًا وعلى الأخرى بأنها لا

Ayrışmanın bundan başka bir anlamı yoktur. [ii] İkincisi: Ben sağa ve sola harekete güç yetirebilir olduğumu, ancak göğü ve yeri yaratmaya güç yetiremediğimi biliyorum. Bu ayrışma söz konusu şeylerin var olmasından önce meydana gelmiştir. O halde şayet bu yok olanlar birbirinden ayrışmasaydı "Bu fiilin benden sâdır olması mümkündür" ve "Şu fiilin benden sâdır olması mümkün değildir" denilmesi imkânsız olurdu. [iii] Üçüncüsü: Bizden biri bazen bir şeyi irade eder ve diğer bir şeyi kerih görür. Hâlbuki irade edilen ve kerih görülen henüz yok durumundadır. Eğer irade edilen ile kerih görülen, varlıktan önce ayrışmasaydı, bunlardan birinin irade edilen diğerinin kerih görülen olması imkânsız olurdu. O halde bu üç açıdan yok olanların birbirinden ayrışmış olduğu sabit olmuştur. Her ayrışmış olanın sabit olmasının gerekçesi ise şudur: Biz sabit ile ancak bu mahiyetlerin özleri itibariyle gerçekleşmiş ve belirmiş olduklarını kastediyoruz. Zorunlu olarak bilinmektedir ki, bu mahiyetin şu mahiyetten ayrışması ancak bu mahiyetin gerçekleşmesi ve şu mahiyetin gerçekleşmesinden sonradır. O halde bu mahiyetler yokluk halinde gerçekleşmişlerdir.

İkincisi: Mümkün yok, imkânsız olandan ayrışmıştır. İmkânsızlığın sübûtî bir nitelik olması mümkün değildir. Aksi halde onunla nitelenen sabit olur, dolayısıyla sübûtu imkânsız olan, sabit olur. Bu ise çelişkidir. İmkânsızlık sübûtî bir nitelik olmadığına göre, imkânsız olmayan [yani imkân] sübûtî olur. Çünkü iki çelişikte bunlardan birinin sübûtî olmasının gerekliliği zorunludur. Sübûtî nitelikle nitelenen sabittir. O halde mümkün yok da sabittir.

Birinci delillerinin cevabı: Biz bütün yokların sabit olduğunu kabul etmiyoruz. Şu dört delille onların ileri sürdükleri iddianın çelişiği ispatlanabilir (*muâraza*). [i] Birincisi: Biz Allah Teâlâ'nın ortağı olması hakkında imkânsızlıkla hükmederiz. Şayet onu tasavvur edip başkasından ayrıştırmasaydık ona imkânsızlıkla hükmetmek imkânsız olurdu. Çünkü tasavvur edilemeyen hakkında hüküm vermek mümkün değildir. [ii] İkincisi: Biz kurşundan bir denizi ve yakuttan bir dağı tasavvur ediyoruz. Hayal edilen bu şeylerin birbirinden ayrıştığına hükmediyoruz. Bununla birlikte bunlar yoklukta sabit değillerdir. Çünkü yakuttan dağ, ancak arazların kendisiyle varlığını sürdürdüğü cisimlerden ibarettir. Oysa size göre; cevherlerin ve arazların mahiyetleri, her ne kadar yoklukta sabit olsa da cevherler yokluk halinde arazlarla nitelenemez. O halde dağ olması bakımından dağın mahiyetinin bir gerçeklik kazanması, yokluk halinde mümkün değildir. [iii] Üçüncüsü: Biz varlığa gelmeden önce bu mahiyetlerin varlıklarını tasavvur ederiz ve o varlıkların birbirinden ayrıştığına hükmederiz. Ben sağa doğru hareketin mahiyetinin sola doğru hareketin mahiyetinden ayrışmasını bildiğim gibi, varlığa gelmeden önce iki hareketten birinin varlığının diğerinin varlığından ayrışmasını da biliyorum. Eğer mahiyetlerin ayrışmasını bilmek yoklukta gerçekleşmelerini gerektirseydi, bu varlıkların ayrıştığını bilmek, yoklukta gerçekleşmelerini gerektirirdi. Bu ittifakla geçersizdir. ➞

توجد، ولا معنى للتميز إلا ذلك. وثانيها: أعلم أني قادر على الحركة يمنةً ويسرةً، وغير قادر على خلق السماء والأرض، وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الأشياء في الوجود، فلولا تميّز بعض هذه المعدومات عن البعض وإلا لاستحالَ أن يقال: «إنه يصح مني فعل هذا، ولا يصح مني فعل ذلك». وثالثها: أن الواحد منا قد يريد شيئًا ويكره شيئًا آخر، وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين، ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال أن يكون أحدهما مرادًا والآخر مكروهًا، فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات متمايزة. وأما أن كل متميز ثابت فلأنا لا نعني بالثابت إلا كون هذه الماهيات في أنفسها متحققة متعينة، ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك لا يحصل إلا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الأخرى. فعلمنا أن هذه الماهيات متحققة حال العدم.

وثانيها: أن المعدوم الممكن متميز عن الممتنع، ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفًا ثبوتيًا، وإلا لكان الموصوف به ثابتًا، فيكون الممتنع الثبوت واجبًا، هذا خلف. ولما لم يكن الامتناع وصفًا ثبوتيًا كان اللاامتناع ثبوتيًا؛ ضرورةَ أنه لابد في المتناقضين من كون أحدهما ثبوتيًا، والموصوف بالوصف الثبوتي ثابت، فالمعدوم الممكن ثابت.

والجواب عن الأول: أنا لا نسلّم أن كل معدومٍ ثابت، والذي احتجوا به فهو معارض بأمورٍ أربعة: أولها: أنا نحكم على شريك الله تعالى بالامتناع، فلولا أن نتصوره ونميّزه عما عداه وإلا لاستحال الحكم عليه بالامتناع؛ لأن ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه. وثانيها: أنا نتصور بحرًا من زئبق وجبلًا من ياقوت، ونحكم بامتياز بعض هذه المخيلات عن بعض، مع أنها غير ثابتة في العدم؛ لأن الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض، وعندكم ماهيات الجواهر والأعراض وإن كانت ثابتة في العدم، لكن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال العدم، فلا يمكن تقرّر ماهية الجبل من حيث إنه جبل حال العدم. وثالثها: أنا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود، ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض، فإني كما أعقل امتياز ماهية الحركة يمنة عن ماهية الحركة يسرة قبل دخولهما في الوجود، كذلك أعقل امتياز وجود إحدى الحركتين عن وجود الأخرى قبل دخولهما في الوجود. فلو اقتضى العلم بامتياز الماهيات تحققها في العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات تحققها في العدم، وذلك باطل بالاتفاق. ولأن الوجود

Ayrıca varlık yokluğun çelişiğidir. Bu ikisini bir araya getirmek, imkânsızdır. [iv] Dördüncüsü: Biz bileşik ve bir araya gelmiş olanın mahiyetini varlığa gelmelerinden önce düşünürüz. Oysa bu mahiyetin yoklukta gerçekleşmesi imkânsızdır. Çünkü bir araya gelme (*te'lîf*) parçaların bir araya gelmesinden ve özel bir tarzda birbirine temasından ibarettir. Bu ise ittifakla yokluk halinde gerçekleşmez. Böyle olduğunda bir araya gelme ve bileşik olmanın mahiyetinin yokluk halinde gerçekleşmesi imkânsız olur. Diğer yandan biz, varlığa gelmesinden önce onu tasavvur ederiz ve onunla diğer bilinen mahiyetlerin arasını ayrıştırırız. Aynı şekilde meydana gelmelerinden önce hareketli olma ve durağan olmayı biliriz, bununla birlikte bunlar birer *hal* kabilindendir ve bunların yoklukta meydana gelişleri yoktur. Sonuç olarak zihnî ayrışmanın, mahiyetlerin zihnin dışında gerçekleşmelerini gerektirmediği bu delillerle sabit olmuştur. Ayrıca sen hasma karşı, [bu] görüşü daha da güçlendirmek istersen ona şöyle de: "Yok olan bilinendir" derken neyi kastediyorsun? Eğer bununla imkânsızların, bileşiklerin ve göreli şeylerin (*izâfiyyât*) tasavvurunda bulduğun ayrışma kadarını kastediyorsan bu kabul edilir, fakat bu, ittifakla mahiyetlerin yoklukta bir gerçekliğe sahip olmalarını gerektirmez. Eğer sen bununla, bunun ötesinde başka bir şey kastediyorsan onun tasavvurunun ifade edilmesi, sonra ona delil getirilmesi gerekir. Biz iki durumda da [öncülleri] kabul etmemenin (*men'*) peşindeyiz. Hasmın "Yok olan kudrete konu olur. Kudrete konu olan ayrışmıştır" sözü ise zayıftır. Çünkü kudrete konu olan ya yoklukta sabit olur ya da olmaz. Eğer yoklukta sabit olursa kudretin onda bir etkisi yoktur. Çünkü sabitin sabit kılınması imkânsızdır. Böyle olmadığında onun kudrete konu olması imkânsızdır. Eğer yoklukta sabit değilse bu, kudrete konu olanın sabit olmadığını kabul etmek demektir. Bu durumda onların, yok olanın kudrete konu olması ile yok olanın sabit olmasına delil getirmeleri mümkün değildir. Bu cevap onların "Yok olan irade edilendir. İrade edilen her şey sabittir" sözlerinin de cevabıdır.

İkinci delillerinin cevabı: Mümkün olduğuna hükmedilen şey ya yoklukta sabittir ya da değildir. Birincisi geçersizdir; çünkü size göre yok olan zatların değişime uğraması ve zata ait olmaktan çıkması imkânsızdır. O halde imkânın zatlar için sıfat kabul edilmesi mümkün değildir. İkincisi olursa imkân, yoklukta sabit olmayan şeyin bir vasfı olur. Bu durumda sizin imkânla mümkünün yoklukta sabit olduğuna delil getirmeniz mümkün olmaz. Başarı Allah'tandır.

Filozofların ve Mu'tezile'nin Yok Olanlar Hakkındaki Görüşlerinin Ayrıntıları

Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm, Ebû Ali el-Cübbâî, onun oğlu Ebû Hâşim, Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebü'l-Kâsım Ya'kûb el-Belhî, Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû İshâk b. Ayyâş, Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî ve onun öğrencileri, varlığa gelmeden önce, mümkün yokların zatları, *ayn*ları ve hakikatleri olduğunu, fâilin etkisinin onları zat kılmada değil, ➜

منافض للعدم، والجمع بينهما محال. ورابعها: أنا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولهما في الوجود وهذه الماهية يمتنع تقررها في العدم؛ لأن التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء، وتماسها على وجه مخصوص، وذلك لا يتقرّر حال العدم بالاتفاق. وإذا كان كذلك استحال أن يتقرر ماهية التأليف والتركيب حال العدم، ثم إنا نتصورها قبل وجودها ونميّز بينها وبين سائر الماهيات المعلومات، وكذلك نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولهما، مع أنهما من قبيل الأحوال ولا حصول لهما في العدم. فثبت بهذه الوجوه أن التميز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارج الذهن، ثم إنك إن أردت تضييق الكلام على الخصم فقل: ما الذي تعني بقولك «المعدوم معلوم»؟ إن عنيت به ذلك القدر من الامتياز الذي تجده في تصور الممتنعات والمركبات والإضافيات فذلك مسلم، لكنه لا يقتضي تقرر الماهيات في العدم بالاتفاق. وإن عنيت به أمرًا آخر وراء ذلك فلابد من إفادة تصوره، ثم من إقامة الحجة عليه، فإنا من وراء المنع في المقامين. وأما قوله «المعدوم مقدور، والمقدور متميز» فضعيف؛ لأن المقدور إما أن يكون ثابتًا في العدم وإما أن لا يكون، فإن كان ثابتًا لم يكن للقدرة فيه أثر، لأن إثبات الثابت محال، وإذا كان كذلك استحال أن يكون مقدورًا، وإن لم يكن ثابتًا كان ذلك اعترافًا بأن المقدور غير ثابتٍ، وحينئذٍ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورًا على كونه ثابتًا. وهذا هو الجواب عن قولهم: المعدوم مراد، وكل مراد ثابت.

والجواب عن الحجة الثانية: أن المحكوم عليه بكونه ممكنًا إما أن يكون ثابتًا في العدم أو لا يكون. والأول باطل؛ لأن عندكم الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية، فلا يمكن جعل الإمكان صفة لها، وإن كان الثاني كان الإمكان وصفًا لما ليس بثابتٍ في العدم، وحينئذٍ لا يمكنكم الاستدلال بالإمكان على كون الممكن ثابتًا في العدم. وبالله التوفيق.

تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات

زعم أبو يعقوب الشحام، وأبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم، وأبو الحسين الخياط، وأبو القاسم يعقوب البلخي، وأبو عبد الله البصري، وأبو إسحق ابن عياش، والقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، وتلامذته أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات،

bilakis o zatları var kılmada olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar ayrıca bu zatların, şahıslarıyla ayrı olduğu üzerinde ve yok olanların her bir türünden sabit olanın, sonsuz sayıda olduğunda ittifak etmişlerdir.

Filozoflar ise mümkünlerin mahiyetlerinin, varlıklarından başka olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Yine onlar, o mahiyetlerin haricî varlıktan soyunmuş olmasının mümkün olduğunda ittifak etmişlerdir. Zira biz, her ne kadar dışta bir varlığı olmasa da üçgeni düşünebiliriz. Peki, mahiyetlerin hem haricî ve hem zihnî varlığın her ikisinden soyunmuş olması mümkün müdür? İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ın birinci makalesinde "Bu mümkün değildir" diye yazarken onların bir kısmı bunu mümkün görmüştür. Ayrıca filozoflar, söz konusu mahiyetlerin tek olmakla ya da çok olmakla nitelenemeyeceğinde ittifak etmişlerdir. Çünkü birlik ve çokluktan anlaşılan, karalıktan anlaşılandan başkadır. Şöyle ki, biz sadece karalığı dikkate aldığımızda, bu durumda onun hakkında birlik ve çoklukla hüküm vermemiz mümkün değildir. Aksi takdirde karalıkla birlikte başkasını dikkate aldığımızda bu "Biz ancak karalığı dikkate aldık" sözümüzle çelişir. Ancak mahiyet, [iki karşıtın birinden boş olmamak anlamında] birlik ve çokluktan ayrılmaz. [Filozoflar] mahiyetlerin *mec'ûl* olmadığında da ittifak etmiş ve şöyle demişlerdir: Çünkü başkası ile olan her şeyin o başkasının ortadan kalkması anında ortadan kalkması zorunludur. Şayet karalığın karalık olması başkası sebebiyle olursa, o başkasının ortadan kalkması anında karalığın karalık olarak devam etmemesi gerekir. Fakat "Karalık, karalık olarak devam etmez" sözü imkânsızdır. Çünkü hakkında hükmedilen konu "karalık"tır, kendisiyle hükmedilen yüklem de "karalık değildir"dir. Hakkında hükmedilen konunun, kendisiyle hükmedilen yüklemin meydana gelmesi anında gerçekleşmesi gerekir. Bu durumda kuşkusuz karalık olmaması halinde karalığın karalık olması gerekir ki, bu imkânsızdır.

Mu'tezile'ye gelince, onlardan yok olan zatlar görüşünü savunanlar, yok olan zatların bütünüyle, zatlar olmaları bakımından eşit olduklarında, zatlar arasındaki farklılığın ancak niteliklerle meydana geldiğinde ittifak etmiş, sonra farklı görüşlere gitmişlerdir: Onların cumhuru, yok olan zatların cins nitelikleriyle nitelenmiş olduğunu kabul etmişler ve onlar bununla, cevherin zatının cevherlik niteliğiyle, karalık zatının karalık niteliğiyle nitelenmiş olduğunu ve diğerlerinin de böyle olduğunu kastetmişlerdir. İbn Ayyâş yok olan zatların bütün niteliklerden yoksun olduğunu ve niteliklerin ancak varlık zamanı meydana geldiğini iddia etmiştir. Sonra nitelikler görüşünü benimseyenler, cevherin niteliklerinin ya bütüne dönük olduğunu -ki bunlar diri olmaklık ve bununla şartlı olan her şeydir- ya da fertlere dönük olduğunu iddia etmişlerdir. [Fertlere dönük olan] nitelikler ya cevherlerde ya da arazlarda bulunur. [Fertlere dönük olan niteliklerin cevherlerde olanlarına gelince,] onlar, cevherler için dört nitelik ispat etmişlerdir. [i] Cevherlik: Cevherler için hem yokluk hem varlık hallerinin ikisinde de meydana gelen niteliktir. [ii] Varlık: Fâil nedeniyle meydana gelen niteliktir. [iii] Yer kaplama (*tehayyüz*): Hudûsa tâbi olan ve varlık şartıyla cevherlik niteliğinden kaynaklanan niteliktir. [iv] Vehmedilen bir boşlukta (*hayyiz*) meydana gelme: Bu, mana ile illetli kılınmış bir niteliktir. Onlar şöyle demişlerdir: Cevher-i ferd [yani atom] bu dört nitelik üzerine ilave bir niteliğe sahip değildir. Dolayısıyla cevher siyah ve beyaz olması sebebiyle bir niteliğe sahip değildir. Hayatla şartlı olmayan bütün arazlar hakkında da görüş böyledir. Arazlara gelince, bütüne ait nitelikler ➜

بل في جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها، واتفقوا على أن الثابت من كل نوعٍ من تلك المعدومات عدد غير متناه.

أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهياتها غير وجوداتها، واتفقوا على أنه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي، فإنا قد نعقل المثلث وإن لم يكن له وجود في الخارج. وهل يجوز تعريها عن الوجودين معًا الخارجي والذهني؟ نصّ ابن سينا في المقالة الأولى من **إلهيات الشفاء** على أنه لا يجوز. ومنهم من يجوّزه. واتفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة؛ لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد، فإذا اعتبرنا السواد فقط ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليه بالوحدة والكثرة، وإلا فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا «إنا لم نعتبر إلا السواد»، بل الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة. واتفقوا على أن الماهيات غير مجعولة، قالوا: لأن كل ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير، فلو كان كون السواد سوادًا بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن لا يبقى السواد سوادًا، لكن القول بأن السواد لا يبقى سوادًا محالٌ؛ لأن المحكوم عليه هو السواد، والمحكوم به أنه ليس بسوادٍ، والمحكوم عليه لابد من تقرره عند حصول المحكوم به، فيلزم أن يكون سوادًا لا محالة حال ما لا يكون سوادًا، وهو محال.

وأما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة على أنها بأسرها متساوية في كونها ذوات وأن الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات. ثم اختلفوا: فذهب الجمهور منهم إلى أنها موصوفة بصفات الأجناس، ومرادهم منها أن ذات الجوهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد موصوفة بصفة السوادية وهلم جرا. وزعم ابن عياش أن تلك الذوات عارية عن جميع الصفات، والصفات لا تحصل إلا زمان الوجود، ثم القائلون بالصفات زعموا أن صفات الجواهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة -وهي الحية وكل ما يكون مشروطًا بها- أو إلى الأفراد. وهي إما في الجواهر أو في الأعراض. أما الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة. أحدها: الصفة الحاصلة لها حالتي العدم والوجود، وهي الجوهرية. والثانية: الوجود، وهو الصفة الحاصلة بالفاعل. والثالثة: التحيّز، وهي الصفة التابعةُ للحدوث الصادرةُ عن صفة الجوهرية بشرط الوجود. والرابعة: الحصول في الحيز، وهو الصفة المعللة بالمعنى. قالوا: وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربعة، فليس له بكونه أسود وأبيض صفة، وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة. وأما الأعراض فالصفات العائدة إلى

arazlar hakkında düşünülemez. Fertlere ait nitelikler ise üç tanedir: [i] Hem varlık hem yokluk hallerinde fertler için meydana gelen nitelik, [ii] varlık anında varlıktan sâdır olan nitelik ve [iii] varlık niteliği. İşte bu, Mu'tezile'nin cumhurunun üzerinde karar kıldığı görüştür. Bu Ebû Ali [el-Cübbâî], Ebû Hâşim [el-Cübbâî], Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd ve İbn Metteveyh'in görüşüdür.

Mu'tezile'den bir kısım kimseler, [anlattığımız] bu ayrıntıların birkaç yerinde Mu'tezile'ye muhalefet etmiştir. Birincisi: Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm, Ebû Abdullah el-Basrî ve Ebû İshak b. Ayyâş cevherliğin yer kaplamanın kendisi olduğunu iddia edip ardından şu farklı görüşlere gitmişlerdir: Şahhâm ve Ebû Abdullah cevherin zatının cevherlik ile nitelendiği gibi yer kaplama ile de nitelendiğini iddia etmişler ve ardından bu ikisi farklı görüşlere gidip Şahhâm cevherin yokluk halinde vehmedilen bir boşlukta (*hayyiz*) meydana geldiğini savunurken, Ebû Abdullah yer kaplayanın (*mütehayyiz*) vehmedilen bir boşlukta (*hayyiz*) meydana gelmesinin şartının varlık olduğunu, dolayısıyla varlıktan önce cevherin yer kaplama ile nitelenmiş olduğunu, fakat vehmedilen bir boşlukta (*hayyiz*) meydana gelmemiş olduğunu söylemiştir. İbn Ayyâş cevherin yokluk halinde -tıpkı onun yer kaplama ile nitelenmesinin imkânsız olması gibi- cevherlik ile nitelenmesinin de imkânsız olduğunu iddia etmiş ve bu sebeple de zatların sıfatlardan yoksun olduğunu olumlamıştır. İkincisi: Yok olanın, yok olması sebebiyle bir niteliğinin olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Bunu kabul eden Ebû Abdullah el-Basrî hariç, [yok olanlara nitelik atfedenlerin] hepsi bunu inkâr etmişlerdir. Üçüncüsü: Onlar yok olan cevherlerin yokluk halinde cisimler olmakla nitelenmeyeceklerinde ittifak etmişlerdir. Ancak Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât bunu kabul etmiştir. Dördüncüsü: Âlemin bilen, güçlü, diri, hikmetli, elçiler gönderen bir yaratıcısı olduğunu bildikten sonra, bizim onun var olup olmadığı hakkında bunu delille bilinceye kadar şüphe içinde olabileceğimiz hakkında ittifak etmişlerdir. Çünkü onlar, yok olanın nitelikle nitelenmesini mümkün gördüklerinden, onlara göre Allah Teâlâ'nın âlimlik ve kâdirlik sıfatlarıyla nitelenmesi, O'nun var olmasını gerektirmez; dolayısıyla bu konuda ayrı bir delilin olması gerekir. Onlar dışındaki diğer düşünürler, bunun cehalet olduğunda, aksi takdirde hareketli ve durağan cisimlerin ancak delille bilinmesinin lazım geleceğinde ittifak etmişlerdir. Başarı Allah'tandır.

Üçüncü Mesele: [Hal Hakkında]

Bizim görüşümüz şudur: Var ve yok arasında ara bir durum (*vâsıta*) yoktur. Bizden Kâdî [el-Bâkıllânî] ve İmâmü'l-Harameyn [el-Cüveynî], Mu'tezile'den Ebû Hâşim [el-Cübbâî] ve ona tâbi olanlar bizim görüşümüzün aksine, "hal" diye isimlendirdikleri ara bir durumu ispat edip onu, mevcudun varlık ve yoklukla nitelenmeyen bir sıfatı olarak tanımladılar.

Bizim delilimiz şudur: Aklın apaçıklığı, aklın işaret ettiği her şeyin ya herhangi bir tarzda gerçekleşmiş olduğuna ya da böyle olmadığına hükmeder. Birincisi "var", ikincisi "yok"tur. Buna göre iki kısım arasında bir ara durum yoktur. →

الجملة غير معقولة فيها، وأما العائدة إلى الآحاد فثلاثة: الصفة الحاصلة لها حالتي العدم والوجود، والصفة الصادرة عنها عند الوجود، وصفة الوجود. فهذا هو المذهب الذي استقرّ جمهورهم عليه. وهو قول أبي علي، وأبي هاشم، والقاضي عبد الجبار، وأبي رشيد، وابن متويه.

ومنهم من خالف هذا التفصيل في مواضع. أحدها: أن أبا يعقوب الشحام، وأبا عبد الله البصري، وأبا إسحق ابن عياش زعموا أن الجوهرية هي التحيز. ثم اختلفوا بعد ذلك، فزعم الشحام، وأبو عبد الله أن ذات الجوهر -كما أنها موصوفة بالجوهرية- فهي موصوفة بالتحيز. ثم اختلفا، فذهب الشحام إلى أن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز، وذهب أبو عبد الله إلى أن الشرط في كون المتحيز حاصلًا في الحيز هو الوجود، فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيز، لكنه غير حاصلٍ في الحيز. وزعم ابن عياش أن الجوهر حال العدم -كما يمتنع اتصافه بالتحيز- يمتنع اتصافه بالجوهرية، فلهذا أثبت الذوات خالية عن الصفات. وثانيها: اختلفوا في أن المعدوم هل له بكونه معدومًا صفة أم لا؟ فالكل أنكروه إلا أبا عبد الله البصري، فإنه قال به. وثالثها: اتفقوا على أن الجواهر المعدومة لا توصف بأنها أجسام حال العدم إلا أبا الحسين الخياط، فإنه قال به. ورابعها: اتفقوا على أن بعد العلم بأن للعالم صانعًا عالِمًا قادرًا حيًا حكيمًا مرسلًا للرسل يمكننا الشك في أنه هل هو موجود أم لا، إلى أن يعرف ذلك بالدليل؛ لأنهم لما جوّزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجودًا، فلابد من دلالة منفصلة. واتفق الباقون من العقلاء على أن ذلك جهالة، وإلا لزم أن لا يعرف وجود الأجسام المتحركة والساكنة إلا بالدليل. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة [في الحال]

الذي نقول به: إنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، خلافًا للقاضي، وإمام الحرمين منا، وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة. فإنهم أثبتوا واسطةً سمّوها بالحال، وحدّوها بأنها صفةٌ لموجودٍ لا يوصف بالوجود ولا بالعدم.

لنا: أن البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه فإما أن يكون له تحقق بوجه ما، وإما أن لا يكون. والأول: هو الموجود، والثاني: هو المعدوم. وعلى هذا لا واسطة

Ancak onlar, var olan ve yok olanı, zikrettiğimizin dışında yorumlarlar ise, bu durumda bu te'vile göre ara bir durum meydana gelebilir ve tartışma lafzî olur.

[Hali savunanlar buna] iki delil getirdiler:

Birinci delil: Biz varlığın mevcutlar arasında ortak bir vasıf olduğuna delil getirmiştik. Kuşkusuz mevcutlar, mahiyetleri ile birbirinden farklılaşır. Farklılığı sağlayan şey, ayrışmayı sağlayan şeyden başkadır. O halde şeylerin varlığı mahiyetlerinden başkadır. Sonra bu varlık ya yoktur ya vardır ya da ne yoktur ne vardır. Birincisi imkânsızdır, çünkü var olma, yok olmayla çelişiktir. Bir şey çelişiğinin aynı olamaz. İkincisi de imkânsızdır, çünkü eğer varlık var olsaydı var olmada diğer mevcutlara eşit olurdu. Kuşkusuz o bir yönden onlardan farklıdır. Ortaklığı sağlayan şey ayrışmayı sağlayan şeyden başkadır. O halde varlık ve var olan mahiyetler arasında ortak olan var olma, ayrışmayı sağlayan özel varlık mahiyetinden başkadır. O halde varlığın başka bir varlığı olur ve teselsül gerekir ki, bu imkânsızdır. Sonuç olarak varlığın ne var ne yok olduğu sabit olmuştur.

İkinci delil: Türsel mahiyetler cins bakımından ortaktır. Bu ise hal görüşünü gerektirir. Birincinin açıklaması üç bakımdandır. [i] Birincisi: Karalık ve aklık renklikte ortaktırlar. Ortaklık sadece isimde değildir. Çünkü biz, karalığı ve hareketi tek bir isimle isimlendirip karalık ve aklık için tek bir isim koymasaydık da biz zorunlu olarak bilirdik ki karalık ve aklık arasında karalık ve hareket arasında olmayan bir cinsteşlik vardır. Bu nedenle lafzî ortaklık, bütün dillerde tekdüze (*muttarid*) değildir. Bu tür bir ortaklık bütün düşünürlerin malumudur. [ii] İkincisi: Birbirinden başka olan bilinenlerle ilgili bilgiler farklıdır. Sonra biz bilgiyi, öyle bir şekilde tanımlarız ki, kadîm bilgi ve sonradan meydana getirilen (*muhdes*) bilgi, cevherin bilgisi ve arazın bilgisi onun altına girer. Tanımlanan lafız değil bilakis manadır. O halde biz biliriz ki, âlimlik bu farklı mahiyetler arasında ortak bir vasıftır. [iii] Üçüncüsü: Biz şöyle diyoruz: Mümkün ya cevherdir ya da arazdır. Şayet arazlık tek bir vasıf olmasaydı bölümleme sınırlı olmazdı. Bu, "Mümkün ya cevherdir ya karadır ya aktır" sözümüzün sınırlı bir bölümleme olmaması gibidir. İkincinin beyanı: Bu mahiyetlerin bazı yönlerden ortak olduğu başka bazı yönlerden farklı olduğu sabit olduğunda bu iki yön ya vardır ya yoktur ya da ne var ne yoktur. Birincisi geçersizdir; aksi takdirde arazın arazla varlığını sürdürmesi gerekirdi. İkincisi de geçersizdir, çünkü biz bu şeylerin sırf yokluklar olmadığını zorunlu olarak biliriz. Geriye üçüncüsü kalır ki ulaşılmak istenen sonuç odur.

بين القسمين، إلا أن يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرناه، فحينئذٍ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل، ويصير البحث لفظيًا.

احتجوا بأمرين:

الحجة الأولى: قد دللنا على أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، ولا شك أن الموجودات متخالفة بماهياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجود الأشياء غير ماهياتها. ثم ذلك الوجود إما أن يكون معدومًا أو موجودًا أو لا معدومًا ولا موجودًا، والأول محال؛ لأن الموجودية مناقضة للمعدومية، والشيء لا يكون عين نقيضه. والثاني محال؛ إذ لو كان الوجود موجودًا لكان مساويًا في الموجودية لسائر الموجودات، ولاشك في أنه مخالف لها بوجه ما، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالموجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود الذي به الامتياز، فيكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل، وذلك محال. فثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم.

الحجة الثانية: الماهيات النوعية مشتركة في الأجناس، وذلك يوجب القول بالحال. بيان الأول من وجوه ثلاثة: أحدها: أن السواد والبياض اشتركا في اللونية، وليس الاشتراك في مجرد الاسم؛ لأنا لو سمينا السواد والحركة باسمٍ واحدٍ، ولم نضع للسواد والبياض اسمًا واحدًا، لكنا نعلم بالضرورة أن بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة، ولذلك فإن الاشتراك اللفظي لا يكون مطردًا في اللغات بأسرها، وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء. وثانيها: أن العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة، ثم إنا نحدّ العلم بحدّ واحدٍ يندرج فيه العلم القديم، والعلم المحدث، والعلم بالجوهر، والعلم بالعرض. والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى، فعلمنا أن العالمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة. وثالثها: أنا نقول: «الممكن إما جوهر وإما عرض»، فلولا أن العرضية وصف واحد، وإلا لم يكن التقسيم منحصرًا، كما أن قولنا «الممكن إما جوهر وإما سواد وإما بياض» ليس تقسيمًا منحصرًا. بيان الثاني: أنه إذا ثبت أن هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه، ومختلفة من وجوهٍ أخر فالوجهان إما أن يكونا موجودين، أو معدومين، أو لا موجودين ولا معدومين. فالأول باطل، وإلا لزم قيام العرض بالعرض، والثاني باطل؛ لأنا نعلم بالضرورة أن هذه الأمور ليست أعدامًا صرفةً، فبقي الثالث وهو المطلوب.

Birinci delilin cevabı: Varlığın ortak bir vasıf olup olmadığı hakkındaki söz daha önce geçmişti. Şu an onu destekliyor ve şöyle diyoruz: Niçin varlığın var olması mümkün olmasın? Onun "Çünkü varlık eğer var olsaydı var olan mahiyetlere var olmada eşit olur ve özellerinde onlardan farklılaşırdı. Böyle olsaydı teselsül gerekirdi" sözü hakkında şöyle deriz: Teselsül ancak sübûtî bir vasıfta ortak olup sübûtî bir başka yönde farklılaştıklarında gerekir. Ancak farklılık yokluğa dair bir şeyde olduğunda teselsül gerekmez. Bunun açıklaması şöyledir: Varlık var olan mahiyetlerle var olma bakımından ortaktır ve onlardan yokluğa dair bir kayıtla farklılaşır. O da şudur: Varlık her ne kadar tek başına var olsa da onunla birlikte başka bir şey yoktur. Ancak var olan mahiyet her ne kadar var olsa da var olma ismiyle birlikte o başka bir şeye daha sahiptir ki, o da mahiyettir. Durum böyle olduğunda, varlığın başka bir varlıkla var olması gerekmez. Bilakis onun var olması, mahiyetinin aynı olur. Bu takdire göre teselsül ortadan kalkar.

Sonra "hal"i reddedenler şöyle dediler: Biz farklılıklarına rağmen halleri ispat edenlerin delillerinin özünün şöyle tek bir kelimeye döndüğünü gördük: Hakikatler özelleriyle farklılaşır ve genelleriyle ortaklaşır. Ortaklığı sağlayan şey ayrışmayı sağlayan şeyden başkadır. Sonra onlar bunun var ve yok olmadığını açıklarlar. Böylece ara durumu (*vasıta*) ispat ederler. [Hali reddedenler devamla] şöyle dediler: Bu, halin sonsuza kadar başka bir halinin olmasını gerektirir. Çünkü onların ispat ettikleri haller, kuşkusuz özellerinde farklılaşır ve hal olmanın genelinde eşittirler. Ortak olmayı sağlayan şey karşılıklı ayrışmayı sağlayan şeyden başkadır. O halde halin, sonsuza kadar başka bir halinin olması gerekir.

Hali ispat edenler ise buna iki bakımdan cevap verdiler: [i] Birincisi, cumhurun kendisine dayandığı "halin, denklik ve farklılıkla nitelenemeyeceği"dir. [ii] İkincisi ise teselsüle dayanmaktan ibarettir.

Hali reddedenler şöyle dediler: [i] Birincisi gerçekten zayıftır. Çünkü aklın işaret ettiği iki şeyin birinden tasavvur edilen, ya diğerinden tasavvur edilenin aynısı olur ya da olmaz. Birincisi denktir, ikincisi ise farklıdır. O halde denklik ve farklılıkla nitelenmeyen iki şeyin ispatı görüşünün cehalet olduğunu biliriz. [ii] İkincisi -ki bu, teselsüle dayanmaktır- geçersizdir, çünkü biz ne zaman bunu mümkün görürsek bizim için başlangıcı olmayan hâdislerin iptal edilmesinin kapısı kapanır ve bizim için kadîm yaratıcının ispatı kapısı kapanır. Bütün bunlar cehalettir. Bu, iki fırkanın sözlerinin özüdür.

Benim dediğim ise şudur: Bu ilzâm, hali kabul edenler için söz konusu değildir. Çünkü biz örneğin karalık ve aklığın var olmada ortak olduklarını ama karalık olmada ve aklık olmada farklılaştıklarını açıklayınca; ayrıca ortaklığı sağlayan şey ve farklılığı sağlayan şeyin tek bir şey olmasının ve bu ikisinin olumsuzlamaya ait olmasının mümkün olmadığını bilince, kuşkusuz biz iki sabit şeyi ispat etmiş olduk: Bunların biri onun karalık olması, diğeri de varlığıdır. →

والجواب عن الأول: أن الكلام في أن الوجود هل هو وصف مشترك أم لا قد مرّ، والآن نساعد عليه، ونقول: لم لا يجوز أن يكون الوجود موجودًا؟ قوله: لأنه لو كان موجودًا لكان مساويًا للماهيات الموجودة في الموجودية ومخالفًا لها في خصوصياتها ولو كان كذلك يلزم التسلسل. قلنا: التسلسل إنما يلزم إن لو اشتركا في وصف ثبوتي، واختلفا في وجه آخر ثبوتي. أما إذا كان الاختلاف في أمرٍ عدمي فلا يلزم التسلسل. بيانه: هو أن الوجود يشارك الماهية الموجودة في الموجودية ويخالفها بقيد عدمي، وهو أن الوجود وحده وإن كان موجودًا، لكن ليس معه شيء آخر، والماهية الموجودة وإن كانت موجودة، لكن لها مع مسمى الموجودية أمر آخر وهو الماهية، وإذا كان الأمر كذلك، لا يلزم أن يكون الوجود موجودًا بوجود آخر، بل تكون موجوديته عين ماهيته، وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل.

ثم قالت النفاة: رأينا حاصل أدلة مثبتي الأحوال على اختلافها راجعًا إلى حرف واحد، وهو أن الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عموماتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، ثم بينوا أن ذلك ليس بموجودٍ ولا معدوم، فأثبتوا الواسطة. قالوا: وهذا يقتضي أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية؛ لأن هذه الأحوال التي يثبتونها لا شك أنها متخالفة في خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها حالًا، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم أن يكون للحال حال إلى غير النهاية.

أجاب المثبتون من وجهين: أحدهما وهو الذي عليه تعويل الجمهور أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف. والثاني التزام التسلسل.

فقالت النفاة: أما الأول فضعيف جدًّا؛ لأن كل أمرين يشير العقل إليهما فإما أن يكون المتصوَّر من أحدهما هو المتصوَّر من الآخر أو لا يكون، والأول هو المثل، والثاني هو المخالف، فعلمنا أن القول بإثبات أمرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة. وأما الثاني -وهو التزام التسلسل- فباطل؛ لأنا متى جوّزناه انسدّ علينا باب إبطال حوادث لا أول لها، وانسدّ علينا باب إثبات الصانع القديم، وكل ذلك جهالة، هذا محصل كلام الفريقين.

والذي أقوله: إن ذلك الإلزام غير وارد على القائلين بالحال؛ لأنا لما بينا أن السواد والبياض مثلًا يشتركان في الموجودية، ويختلفان في السوادية والبياضية، وعلمنا أن ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز أن يكونا شيئًا واحدًا، ولا يجوز أن يكونا سلبيين، لا جرم أثبتنا أمرين ثابتين: أحدهما كونه سوادًا والآخر وجوده. أما

Varlık olma ve karalık olma ise hakikatleri bakımından farklı, hal olma bakımından ortaktırlar. Fakat hal olma sübûtî bir sıfat değildir. Çünkü biz hal ile ancak var ve yok olmayanı kastediyoruz. Ortaklık olumsuzlamaya ait bir vasıfta gerçekleştiğinde hal olmanın varlıkla kâim olan bir sıfat olması gerekir. Bu durumda halin başka bir halinin olması gerekmez. O halde bu ilzâmın onlar adına giderildiği açık olmuştur. Bununla birlikte halleri ispat eden öncekiler ve sonrakiler bunu gidermekten aciz idiler. Bu nedenle *"Hamdolsun o Allaha ki hidayetiyle bizi buna muvaffak kıldı, o bize hidayet etmese idi bizim kendiliğimizden bunun yolunu bulmamıza imkân yoktu"* (el-A'raf 7/43).

İkinci delilin cevabı ise şöyle dememizdir: Niçin ortaklığı sağlayan şeyin ve ayrışmayı sağlayan şeyin var olması mümkün olmasın?! Onun "Arazın arazla kâim olması gerekir" sözü, hakkında şöyle deriz: Bu, akla, var ve yok arasında ara bir durum ispat etmekten daha yakındır. Hali olumsuzlayanların bu delilin giderilmesinde dayandıkları, halin bir başka halinin olması gerektiği ilzâmının zayıflığını sen öğrenmiştin.

Bu konuda filozofların başka bir yolu vardır. Filozoflar şöyle demişlerdir: Dışta basit türlerin kendisiyle kâim olduğu cinsler ve fasıllar, zihinlerde vardır, yoksa dışta değil. Filozoflara şöyle itiraz edilir: Zihnî hüküm eğer dışla örtüşüyorsa bu, hali ispat edenlerin sözüne döner. Aksi takdirde bu cehalettir ve buna itibar edilmez. Başarı Allah'tandır.

Hal Görüşünün Ayrıntısı

Hali benimseyenler şöyle dediler: Halin bir şey için sübûtu, ya ilimle illetli kılınan âlimlik gibi o şeyle kâim bir mevcutla illetli kılınan olur ya da karalığın karalık olması gibi böyle olmaz. Birincisi illetli kılınan haldir, ikincisi illetli kılınmayan haldir. Hali benimseyenler var olanların zatlarda eşit olduğu ve bu hallerde farklı olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Varlığa gelince bizden [yani Eş'arîler'den] hali ispat edenler, onun zatın kendisi olduğunu, Mu'tezile ise varlığın bir sıfat olduğunu ve yok olanın şey olmasının ispatı görüşünün, buna dayandığını iddia etmişlerdir.

Benim hal görüşünün ayrıntısı diye tercih ettiğim şey, bunun geçersiz olduğudur. [i] Çünkü zatlar -ister [Eş'arî] arkadaşlarımızın dediği gibi varlığın "zat" olduğunu söyleyelim, ister Mu'tezile'nin dediği gibi başka bir şey [yani "sıfat"] diyelim- ortak olsaydı, bu ikisinden her biri için doğru olan, diğeri için de doğru olurdu. Çünkü birbirine denk olanların, bütün gereklerinde eşit olması zorunludur. Bu durumda kadîmin sonradan meydana getirilene (*muhdes*), cevherin araza ve bunların aksine dönüşmesinin mümkün olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. [ii] Ayrıca belirli bir zatın belirli bir sıfatla özelleşmesi, eğer bir şey sebebiyle olmaksızın gerçekleşirse, bu, mümkünün iki tarafından birinin diğerine, tercih sebebi olmaksızın ağır basması olurdu ki, bu imkânsızdır. Eğer [belirli bir zatın belirli bir sıfatla özelleşmesi] bir şey sebebiyle gerçekleşirse, işte bu şey, eğer bir zat olursa, onun diğer zatlar arasından tercih sebebi olmaklık sıfatıyla özelleşmesi hakkındaki araştırma [tekrar başa] döner, ➝

الوجودية والسوادية فهما مختلفان بحقيقتهما ويشتركان في الحالية، لكن الحالية ليست صفة ثبوتية؛ لأنا لا نعني بالحال إلا ما لا يكون موجودًا ولا معدومًا، وإذا كان الاشتراك واقعًا في وصفي سلبي لم يلزم أن تكون الحالية صفة قائمة بالوجود، فلم يلزم أن يكون للحال حال آخر، فقد ظهر اندفاع هذا الإلزام عنهم، مع أن الأولين والآخرين من مثبتي الأحوال كانوا عاجزين عن دفعه ف﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [سورة الأعراف ٤٣/٧].

وأما الجواب عن الحجة الثانية أن نقول: لم لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين. قوله: يلزم قيام العرض بالعرض، قلنا: هذا أقرب إلى العقل من إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم، وتعويل النفاة في دفع هذه الحجة على إلزام أن يكون للحال حال آخر، وقد عرفت ضعفه.

وللفلاسفة في هذا الباب طريق آخر، وهو أنهم قالوا: الأجناس والفصول التي بها تتقوم الأنواع البسيطة في الخارج موجوداتٌ في الأذهان لا في الأعيان، فقيل لهم: الحكم الذهني إن كان مطابقًا للخارج عاد كلام مثبتي الحال، وإلا فهو جهل، ولا عبرة به. وبالله التوفيق.

التفريع على القول بالحال

قالوا: ثبوت الحال للشيء إما أن يكون معلّلًا بموجودٍ قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم، أو لا يكون كذلك كسوادية السواد. والأول هو الحال المعلل، والثاني هو الحال الغير المعلل. واتفقوا على أن الموجودات متساوية في الذوات مختلفة بهذه الأحوال. وأما الوجود فزعم مثبتو الحال منا أنه نفس الذات، وزعمت المعتزلة أنه صفة، والقول بإثبات كون المعدوم شيئًا بناء على هذا.

والذي أختاره تفريعًا على القول بالحال أن ذلك باطلٌ؛ لأن الذوات لو كانت مشتركةً -سواء قلنا: «إن الوجود هو الذات» على ما يقوله أصحابنا، أو غيره على ما يقوله المعتزلة- لصحَّ على كل واحدٍ منهما ما يصح على الآخر؛ ضرورةَ استواء المتماثلات في كل اللوازم، فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثًا والجوهر عرضًا وبالعكس، وهو محال. ولأن اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة إن كان لا لأمرٍ فقد ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّحٍ، وهو محال. وإن كان لأمرٍ فذلك الأمر إن كان ذاتًا عاد البحث في اختصاصها من بين سائر الذوات بصفة

eğer zat olmazsa zata ait bir sıfat olur, bu durumda o zatın o sıfatla özelleşmesindeki araştırma [tekrar başa] döner. Özelliği "zat" diye ve ortaklığı sağlayan şeyi "sıfat" diye kabul edersek sorun giderilir. Çünkü farklı şeylerin tek bir gerekte (*lâzım*) ortak olması mümkündür. Eşit şeyler ise gereklerde farklılaşmaz. Başarı Allah'tandır.

المرجّحية، وإن لم يكن ذاتًا كان صفة لذاتٍ، فيعود البحث في اختصاص تلك الذات بها. أما إذا جعلنا الخصوصية ذاتًا وما به الاشتراك صفةً اندفع الإشكال؛ لأن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازمٍ واحدٍ، وأما الأشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها في اللوازم. وبالله التوفيق.

Var Olanların [Filozofların Görüşüne Göre] Bölümlenmesi

Var olan ya sübûtu zatı gereği zorunlu olandır -ki bu Allah Teâlâ'dır- ya da sübûtu zatı gereği mümkün olandır ki, bu ise O'nun dışındaki her şeydir.

Şöyle denildi: Zatı gereği zorunlu, diğer mevcutlara varlığın aslı bakımından eşit, zorunlu olma bakımından onlardan farklıdır. [i] Çünkü kendisinde ortak olunan şey, kendisiyle ayrışılandan başkadır. O halde varlık, zorunluluktan başkadır. [ii] Ayrıca biz "zorunlu mevcut" ve "mevcut mevcut" sözlerimiz arasındaki farkı idrak ederiz. Eğer varlık zorunluluk olsaydı, fark kalmazdı.

Varlığın zorunluluktan başka bir şey olduğu sabit olduğunda şöyle deriz: Varlık ve zorunluluk arasında [1] ya karşılıklı gerektirme olmaz [2] ya da karşılıklı gerektirme olur. [1] Birincisi imkânsızdır. Aksi takdirde bu ikisinden her birinin diğerinden ayrılması mümkün olurdu. Bu durumda ise söz konusu o varlığın zorunluluktan ayrılması mümkün olurdu. Bütün bunlar olduğunda, onun zatı gereği zorunlu olması imkânsız, zorunluluğun da varlıktan ayrılması mümkün olurdu ki bu imkânsızdır. Çünkü zorunluluk varlığın niteliğidir. Nitelenen olmaksızın niteliğin meydana gelmesi imkânsızdır. [2] İkincisine gelince –ki bu, varlık ve zorunluluk arasında karşılıklı gerektirmenin olmasıdır– [a] bunlardan her birinin diğerine muhtaç olması kısırdöngünün imkânsızlığı nedeniyle imkânsız şeylerdendir. [b] Varlığın zorunluluğu gerektirmesi imkânsızdır. [i] Aksi takdirde her mevcut, zorunlu olur ki, bu çelişkidir. [ii] Ayrıca zorunluluğun malûl olması gerekir. Her malûl ise zatı gereği mümkündür. Her zatı gereği mümkün ise illeti sebebiyle zorunludur. O halde bu zorunluluktan önce sonsuza kadar uzanan başka bir zorunluluk olur ki, bu imkânsızdır. [c] Zorunluluğun da varlığı gerektirmesi imkânsızdır. Çünkü zorunluluk varlığın sıfatı ve onun niteliğidir. O halde zorunluluk varlığa muhtaçtır. Eğer varlık da zorunluluğa muhtaç olsaydı kısırdöngü gerekirdi. [d] Varlık ve zorunluluğun bir illetin iki malûlü olmaları da imkânsızdır. Çünkü söz konusu illet ya onlarla nitelenmiş olur ya o ikisinin niteliği olur ya da ne nitelenen ne nitelik olur. Birincisi imkânsızdır, aksi takdirde var olmayan ve zorunlu olmayan, zorunluluğun ve varlığın illeti olurdu. Fakat var olmayanın ve zorunlu olmayanın zorunluluğun ve varlığın illeti olması imkânsızdır. Çünkü var olmayan yok olandır. Bu durumda yok olan, var olanın ve zorunluluğun illeti olur ki, bu çelişkidir. Ayrıca zorunluluğun illetli kılınması gerekir ki, daha önce geçtiği üzere bu da imkânsızdır. ➻

تقسيم الموجودات [على رأي الحكماء]

الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته -وهو الله سبحانه وتعالى-، وإما أن يكون ممكن الثبوت لذاته، وهو كل ما عداه.

قيل: الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في أصل الوجود ويخالفها في الوجوب، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالوجود غير الوجوب. ولأنا ندرك التفرقة بين قولنا: «موجودٌ واجبٌ» وبين قولنا: «موجودٌ موجودٌ»، ولوكان الوجود هو الوجوب لما بقي الفرق.

وإذا ثبت أن الوجود غير الوجوب فنقول: إما أن لا يكون بينهما ملازمة أو يكون. والأول محال، وإلا لصحَّ انفكاك كل واحدٍ منهما عن الآخر، فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب، وكل ما كان كذلك استحال أن يكون واجبًا لذاته ويمكن أيضًا انفكاك الوجوب عن الوجود، وذلك محال؛ لأن الوجوب نعت الوجود، ويستحيل حصول النعت دون المنعوت. وأما الثاني -وهو أن يكون بينهما ملازمة- فمن المحال أن يكون كل واحدٍ منهما مفتقرًا إلى الآخر لاستحالة الدور. ومحالٌ أن يكون الوجود مستلزمًا للوجوب، وإلا فكل موجود واجب، هذا خلف. ولأنه يلزم كون الوجوب معلولًا، وكل معلول ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته واجب بعلته، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية، وهو محال. ومحالٌ أن يكون الوجوب مستلزمًا للوجود؛ لأن الوجوب نعت الوجود وكيفيته، فيكون مفتقرًا إليه، فلو كان الوجود مفتقرًا إليه يلزم الدور. ومحالٌ أن يكونا معلولي علةٍ؛ لأن تلك العلة إما أن تكون موصوفة بهما، أو صفة لهما، أو لا موصوفة ولا صفة. والأول محال، وإلا لكان ما ليس بموجودٍ ولا واجبٍ علةً للوجودِ والوجودِ، لكن كون ما ليس بموجودٍ ولا واجبٍ علةً للوجوبِ والوجودِ محالٌ؛ لأن ما ليس بموجودٍ معدومٌ، فيكون المعدومُ علةً للموجود والوجوب، هذا خلف. ولأنه يلزم كون الوجوب معلّلًا، وهو محال،

İkincisi de imkânsızdır. Aksi takdirde o gerekliliğin niteliği hakkındaki sorun [tekrar başa] döner. Üçüncüsü de imkânsızdır. Aksi takdirde zatı gereği zorunlu mevcudun ayrı bir illete muhtaç olması gerekir ki, bu bir çelişkidir.

"Zorunluluk olumsuzlama ile ilgilidir (*selbî*)" denilemez, çünkü biz şöyle diyoruz: Zorunluluk, varlığın pekişmesidir. Şey, çelişiğiyle pekiştirilemez. Ayrıca zorunluluk, yokluğa yüklenmesi nedeniyle yoklukla ilgili olan zorunlu olmamanın çelişiğidir. O halde zorunluluk varlıkla ilgili olur. Onun olumsuzlama ile ilgili olduğunu kabul ettik diyelim, fakat varlığı gerektirenin, zorunluluk olması imkânsızdır. Çünkü yokluğun varlığı gerektiren olması imkânsızdır. Bunun aksi de olmaz. Aksi takdirde her mevcudun zorunlu olması gerekirdi.

Cevap: Bu itiraz, varlığın zorunlu ve mümkün arasında ortak olduğu görüşü üzerine inşa edilmiştir. Bu görüş ise daha önce geçtiği üzere geçersizdir.

على ما تقدم. والثاني محال، وإلا لعاد الإشكال في كيفية ذلك اللزوم. والثالث محال، وإلا يلزم أن يكون الموجود الواجب لذاته مفتقرًا إلى علة منفصلة، هذا خلف.

لا يقال: الوجوب سلبي؛ لأنا نقول: إنه تأكد الوجود، والشيء لا يتأكد بنقيضه، ولأنه نقيض اللاوجوب الذي هو عدمي لكونه محمولًا على العدم، فيكون الوجوب وجوديًا. سلّمنا كونه سلبيًا، لكن يستحيل أن يكون المقتضي للوجود هو الوجوب؛ لامتناع كون العدم مقتضيًا للوجود، ولا بالعكس، وإلا لكان كل موجود واجبًا.

والجواب: أنه بناء على كون الوجود مشتركًا بين الواجب والممكن، وهو باطل على ما تقدم.

Zatı Gereği Zorunlu Varlığın Özellikleri

Bunlar on tanedir.

[1.] Mesele: [Bir Şey Hem Zatı Gereği Hem Başkası Nedeniyle Zorunlu Olmaz]

Bir şey hem zatı gereği hem başkası nedeniyle zorunlu olmaz. Çünkü başkası sebebiyle olan, başkasının ortadan kalkmasıyla ortadan kalkar. Zatı gereği olan ise başkasının ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmaz. Bu ikisini bir araya getirmek imkânsızdır.

[2.] Mesele: [Zatı Gereği Zorunlu Olan Kendi Dışındaki Şeylerin Bileşkesi Olamaz]

Zatı gereği zorunlu olan kendi dışındaki şeylerden bileşik değildir. Çünkü her bileşik kendi parçasına muhtaçtır. Parçası ise kendisinden başkadır. O halde her bileşik başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her şey, zatı gereği mümkündür. Zatı gereği mümkün olan hiçbir şey, zatı gereği zorunlu değildir.

[3.] Mesele: [Zatı Gereği Zorunlu Olan, Bileşiğin Parçası Değildir]

Zatı gereği zorunlu olan, bileşiğin parçası olmaz. Aksi takdirde onunla bileşiğin diğer parçası arasında bir alaka [yani karşılıklı gerektirme] olurdu. Hâlbuki zatı gereği zorunlu ile başkası arasında karşılıklı gerektirme yoktur.

[4.] Mesele: [Zatı Gereği Zorunlu Olanın Varlığı Mahiyetine İlave Değildir]

Zatı gereği zorunlu olanın varlığı, mahiyetine ilave değildir. Çünkü o varlık, [1] o mahiyete muhtaç değilse, onun bir sıfatı olmaz. [2] Muhtaç ise zatı gereği mümkün ve müessire muhtaç olur. O müessir [a] eğer o mahiyetten başkası olursa zatı gereği zorunlu, başkasıyla zorunlu olur. [b] Eğer o mahiyet olursa, o mahiyet o varlığı zorunlu kılarken o mahiyet [i] ya vardır [ii] ya da var değildir. [i] Birincisi imkânsızdır, çünkü mahiyet bu varlık ile var olursa, tek bir varlık kendisinin şartı olur. O mahiyet başkasıyla var olursa, mahiyet iki defa var olur. ↠

خواص الواجب لذاته

وهي عشرة:

[١] مسألة: [الشيء الواحد لا يكون واجبًا لذاته ولغيره معًا]

الشيء الواحد لا يكون واجبًا لذاته ولغيره معًا؛ لأن ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير، وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير، والجمع بينهما محال.

[٢] مسألة: [الواجب لذاته لا يتركب عن غيره]

الواجب لذاته لا يتركب عن غيره؛ لأن كل مركب محتاج إلى جزئه، وجزؤه غيره، فكل مركب محتاج إلى غيره، وكل محتاج إلى الغير ممكن لذاته، ولا شيء من الممكن لذاته واجب لذاته.

[٣] مسألة: [الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره]

الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره، وإلا لكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة، والواجب لذاته لا علاقة له بالغير.

[٤] مسألة: [الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدًا على ماهيته]

الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدًا على ماهيته؛ لأن ذلك الوجود إن كان مستغنيًا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها، وإن لم يكن مستغنيًا كان ممكنًا لذاته مفتقرًا إلى مؤثر، وذلك المؤثر إن كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجبًا بغيره، وإن كان تلك الماهية فهي حالَ إيجابها ذلك الوجودَ إما أن تكون موجودة أو لا تكون. والأول محال؛ لأنها إن كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه، وإن كانت موجودة بغيره كانت الماهية موجودة مرتين، ثم الكلام في

Ayrıca o varlık hakkındaki söz de birinci hakkındaki söz gibidir. Bu durumda teselsül gerekir. [ii] Eğer söz konusu mahiyet var değilse bu da imkânsızdır. Çünkü biz yok olanın var olan üzerinde müessir olmasını mümkün görseydik, Allah Teâlâ'nın fâilliği ile O'nun varlığına delil getirmemiz mümkün olmazdı. Ayrıca yok olanın var olan üzerinde etki etmesi, aklın apaçıklığıyla geçersizdir.

Buna şöyle itiraz edilir: Niçin var olan üzerinde müessir olanın, varlık şartı olmamasıyla o mahiyet olması mümkün olmasın?! Ayrıca [mutlak mahiyetin] itibar derecesinden varlığın hazfedilmesi, yokluğun mahiyete dahil olmasını gerektirmez. Çünkü mahiyet olması bakımından mahiyet var ve yok değildir. Bu onların mümkün hakkında dedikleri gibidir. Şöyle ki, mümkünün mahiyeti, başka bir varlık şartı olmaksızın varlığı kabul eden bir özelliğe sahiptir. Aksi takdirde teselsül gerekir. Varlığı kabul edenin yok olması da gerekmez. Aksi takdirde bir şeyin aynı vakitte hem var hem yok olması gerekir.

Sonra zorunlu varlığın varlığının, mahiyeti üzerinde ilave olduğunu gösteren şeylerden biri de şudur: Onun varlığı bilinir, mahiyeti ise bilinmez. Bilinen, bilinmeyenden başkadır.

[5.] Mesele: [Zatı Gereği Zorunlu Olanın Zorunluluğu Ona İlave Değildir]

Zatı gereği zorunlu olanın zorunluluğunun O'nun üzerine ilave olması mümkün değildir. Çünkü ilave olsaydı bu durumda eğer zorunluluk varlığı kendisine tâbi kılarsa *fer' aslın* aslı olur -ki bu imkânsızdır-; eğer zorunluluk varlığa tâbi olursa zorunluluğun zatı gereği mümkün ve başkasıyla zorunlu olması gerekir. Böylece bizzat zorunluluk bizzat mümkün olur. Bu durumda bizzat zorunlunun, mümkün olması daha uygun olur. Ayrıca o zorunluluğun zorunluluğu, bu varsayıma göre ancak onun müessirinin zorunluluğu nedeniyle olur. Bu zorunluluktan önce sonsuza kadar başka bir zorunluluk gerekir ki, bu imkânsızdır.

Şöyle itiraz edilmiştir: Yüklemlerin konulara bağlı olması nedeniyle zorunluluk ve imkânsızlık birer niteliktir. Dolayısıyla nitelikler, konular ve yüklemlerden kesinlikle başkadır ve onlara tâbidir.

[6.] Mesele: [Bizzat Zorunluluk İki Şey Arasında Ortak Olmaz]

Bizzat zorunluluk, iki şey arasında ortak olmaz. Aksi takdirde bizzat zorunluluk, bu ikisinden her birinin diğerinden ayrıştığı şeyden başka bir şey olurdu. Böylece o ikisinin her biri, ortaklığı sağlayan ve ayrışmayı sağlayan şeylerden bileşik olurdu. Eğer iki parça arasında karşılıklı bir gerektirme yoksa bu ikisinin bir araya gelmesi ayrı bir illetin malûlüdür. Bu ise çelişkidir. Bu ikisi arasında bir karşılıklı gerektirme varsa eğer [ayrışmayı sağlayan] hüviyet zorunluluğu gerektirirse zorunluluk başkasının malûlü olur ki, bu çelişkidir. Eğer zorunluluk o hüviyeti gerektirirse her zorunlu bir hüviyete sahiptir. Dolayısıyla hüviyet olmayan şey, zorunlu olmaz.

ذلك الوجود كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل، وإن لم تكن موجودة فهو محال أيضًا؛ لأنا لو جوزنا كون المعدوم مؤثرًا في الموجود لم يمكنا الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده. ولأن تأثير المعدوم في الموجود باطل بالبديهة.

الاعتراض عليه: لم لا يجوز أن يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود، ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيها؛ لأن الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، وهذا كما قالوا في الممكن: فإن ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر، وإلا وقع التسلسل، ولم يلزم أيضًا أن يكون القابل للوجود معدومًا، وإلا لزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد موجودًا معدومًا معًا. ثم الذي يدل على أن واجب الوجود وجوده زائد على ماهيته أن وجوده معلوم، وماهيته غير معلومة، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم.

[٥] مسألة: [الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائدًا عليه]

الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائدًا عليه؛ إذ لو كان زائدًا فإن كان الوجوب مستتبعًا للوجود لكان الفرع أصلًا للأصل، وهو محال؛ وإن كان تابعًا يلزم أن يكون ممكنًا لذاته واجبًا بغيره، فيكون الوجوب بالذات ممكنًا بالذات، فيكون الواجب بالذات أولى أن يكون ممكنًا. وأيضًا: فوجوب ذلك الوجوب إنما يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية، ولزم التسلسل، وهو محال.

فعورض بأن الوجوب والامتناع كيفياتٌ؛ لانتساب المحمولات إلى الموضوعات، فهي لا محالةَ مغايرةٌ للموضوعات والمحمولات، وتابعةٌ لهما.

[٦] مسألة: [الوجوب بالذات لا يكون مشتركًا بين اثنين]

الوجوب بالذات لا يكون مشتركًا بين اثنين، وإلا لكان هو مغايرًا لما به يمتاز كل واحدٍ منهما عن الآخر، فيكون كل واحدٍ منهما مركبًا عن ما به الاشتراك وما به الامتياز، فإن لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة، هذا خلف. وإن كان بينهما ملازمة فإن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير، هذا خلف. وإن كان الوجوب مستلزمًا لتلك الهوية فكل واجبٍ هو هو، فما ليس هو لم يكن واجبًا.

Buna şöyle itiraz edilmiştir: Bu, zorunluluğun sübûtî bir nitelik olmasına dayanmaktadır. Oysa bu, geçersizdir; [i] aksi takdirde ya mahiyete dâhil olur ya da onun dışında olurdu. Her ikisi de daha önce geçtiği üzere geçersizdir. [ii] Ayrıca zorunluluk, eğer sübûtî olsaydı sübûtta diğer mahiyetlere eşit ve hususiyette onlardan farklı olurdu. Dolayısıyla onun varlığı, mahiyetinden başka olur. Bu durumda mahiyetinin varlığıyla nitelenmesi eğer zorunlu ise zorunluluk için sonsuza kadar başka bir zorunluluk olur. Eğer zorunlu değilse mümkün olur. Bu durumda zatı gereği zorunlunun, zatı gereği mümkün olması daha uygun olur. Bu ise çelişkidir.

Yine şöyle itiraz edilmiştir: Bu, belirmenin (*taayyün*) sübûtî bir nitelik olduğu düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Oysa o, inşallah ilerde açıklanacağı üzere, geçersizdir.

Yine şöyle itiraz edilmiştir: Bu iddianın çelişiği şöyle ispatlanabilir (*muâraza*): Zorunlu varlık var olmada mümküne eşit, zorunlulukta mümkünden farklıdır. Dolayısıyla zorunlu varlığın varlığı ve zorunluluğu birbirinden başkadır. Bu bölümün başında zikredilen bölümleme [tekrar] döner. Sen öğrenmiştin ki, orada şu sözümüzden başka bir cevap yoktur: Mevcut, zorunlu ve mümkün hakkında sadece lafzî ortaklık yoluyla kullanılır. Durum böyle olduğunda, niçin burada bizzat zorunluluğun da iki zorunlu hakkında, sadece lafzî ortaklık yoluyla kullanılması mümkün olmasın?!

[7.] Mesele: ["Zorunlu" Lafzının Bizzat Zorunlu ve Başkasıyla Zorunlu Hakkında Kullanılması, Lafzî Ortaklık İledir]

Zorunlu lafzının bizzat zorunlu ve başkasıyla zorunlu hakkında kullanılması, lafzî ortaklık iledir. [i] Böyle olmasaydı bizzat zorunluluk, bileşik, dolayısıyla mümkün olurdu. [ii] Ayrıca bizzat zorunlu ve başkasıyla zorunlu arasındaki ortak payda [yani zorunlu], eğer başkasına muhtaç değilse "başkasıyla zorunluluk" mahiyetinin tamamı başkasına ilişen olmazdı. Bu çelişkidir. Ortak payda eğer muhtaç ise bu sefer "bizzat zorunluluk" mahiyetinin tamamı, başkasına muhtaç olurdu.

Şöyle itiraz edilmiştir: Zorunluluk isminin kendisine verildiği şeyin bizzat zorunlu ve başkasıyla zorunlu şeklinde bölümlenmesi mümkündür. Bölümlenen şey, iki kısım arasında kuşkusuz ki ortaktır.

"Zorunluluk sübûtî bir nitelik değildir" iddiasını delillendiren kimse şöyle diyebilir: Şayet zorunluluk sübûtî bir nitelik olsaydı bizzat zorunlu ve başkasıyla zorunlu hakkında ya anlamsal ortaklıkla ya da lafzî ortaklıkla kullanılırdı. Daha önce geçtiği üzere ikisi de geçersizdir. O halde zorunluluk sübûtî bir nitelik değildir.

[8.] Mesele: [Zatı Gereği Zorunlu Bütün Yönlerden Zorunludur]

Zatı gereği zorunlu, bütün yönlerden zorunludur. Çünkü biz onun olumlu veya olumsuz bir şeyle nitelendiğini farz etseydik, zatı gereği zorunlunun zatı, kendi gerçekleşmesinde yeterli olmazdı. Çünkü bu şeyin onun için meydana gelmesi veya onda bulunmaması, haricî bir şeyin hazır olmasına veya yokluğuna dayanır; →

فقيل عليه: هذا بناء على كون الوجوب وصفًا ثبوتيًا، وهو باطل، وإلا لكان إما داخلًا في الماهية أو خارجًا عنها، وكلاهما باطلان على ما تقدم. ولأنه لو كان ثبوتيًا لكان مساويًا في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفًا لها في الخصوصية، فوجوده غير ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجبًا كان للوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية، وإن لم يكن واجبًا كان ممكنًا، فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكنًا لذاته، هذا خلف.

وأيضًا: فهو بناء على كون التعين وصفًا ثبوتيًا زائدًا، وهو باطل على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأيضًا: فهو معارض بما أن واجب الوجود مساوٍ للممكن في الموجودية ومخالفٌ له في الوجوب، فوجوده ووجوبه متغايران، ويعود التقسيم المذكور في أول الباب. وقد عرفت أن هناك لا جواب إلا قولنا: الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولًا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط.

[٧] مسألة: [وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي]

وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي، وإلا فالوجوب بالذات مركب، فيكون ممكنًا. ولأن القدر المشترك إن كان غنيًا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضًا للغير، هذا خلف، وإن كان مفتقرًا لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيًا عن الغير.

فعورض بأن مسمى الوجوب يمكن تقسيمه إلى الواجب بالذات والواجب بالغير، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة.

ولقائلٍ أن يستدل على أن الوجوب ليس وصفًا ثبوتيًا بأنه لو كان ثبوتيًا لكان إما أن يكون مقولًا على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك المعنوي أو بالاشتراك اللفظي، وهما باطلان على ما تقدم، فالوجوب ليس وصفًا ثبوتيًا.

[٨] مسألة: [الواجب لذاته واجب من جميع جهاته]

الواجب لذاته واجب من جميع جهاته؛ إذ لو فرضنا اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبي لا يكفي في تحققه ذاته؛ لتوقف حصول ذلك الأمر له، أو انتفائه عنه على حضور أمر

onun zatı da söz konusu meydana gelmenin ve söz konusu bulunmamanın hazır olmasına dayanır; başkasına dayanana dayanan, o başkasına dayanır. Bu durumda zatı gereği zorunlu zatı gereği mümkün olur ki, bu çelişkidir.

Bu delil, ancak göreliklerin dışta var olan şeyler olmasının olumsuzlanmasıyla işlerlik kazanır.

[9.] Mesele: [Zatı Gereği Zorunlu Hakkında Yokluk Mümkün Değildir]

Zatı gereği zorunlu hakkında yokluk mümkün değildir. Çünkü bu doğru olsaydı onun varlığı, yokluğunun sebebinin yokluğuna dayanırdı. Başkasına dayanan ise bizzat mümkündür.

[10.] Mesele: [Zatı Gereği Zorunluya Zatının Gerektirdiği Sıfatların İlişmesi Caizdir]

Zatı gereği zorunluya, zatının gerektirdiği sıfatların ilişmesi caizdir. Böylece zatî zorunluluk, sadece o hüviyete özgü bir pay olur. Diğer nitelikler ise o hüviyetin zorunluluğu nedeniyle zorunludur. Birlik ise hüviyet olması bakımından o hüviyete özgü bir paydır. Hüviyet, birlikle beraber alındığında ise bir olarak kalmaz.

خارجي أو عدمه، وذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير، فالواجب لذاته موقوف على الغير، فيكون ممكنًا لذاته، هذا خلف.

وهذه الحجة لا تتمشى إلا بنفي كون الإضافات أمورًا وجودية في الأعيان.

[٩] مسألة: [الواجب لذاته لا يصحّ عليه العدم]

الواجب لذاته لا يصحّ عليه العدم؛ إذ لو صحّ لكان وجوده متوقفًا على عدم سبب عدمه، والمتوقف على الغير ممكن بالذات.

[١٠] مسألة: [الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته]

الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفاتٌ تستلزمها ذاتُه، فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط، وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية، وتكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي هي، وإن كانت إذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة.

Zatı Gereği Mümkünün Özellikleri

Bunlar altı tanedir:

[1.] Mesele: [Mümkün, Mümkün Olması Bakımından Varlığının ve Yokluğunun Farz Edilmesi Herhangi Bir İmkânsızlık Gerektirmeyendir]

Mümkün, mümkün olması bakımından varlığının farz edilmesinden ve yokluğunun farz edilmesinden herhangi bir imkânsızlık gerekmeyendir.

[İmkân görüşüne itirazlar:] Şöyle denilirse: İmkân görüşü birkaç bakımdan imkânsızdır.

[A] Birinci itiraz: Örneğin [imkân, karalık gibi bir mahiyete ilişseydi şöyle denilirdi:] Karalığın varlığı ya karalık olmasının aynı olur ya da başkası olur. [1] Eğer birincisi [yani karalığın varlığı karalık olmasının aynı] olursa, "Karalığın var ve yok olması mümkündür" sözün, "Var olanın, var ve yok olması mümkündür" sözümüz gibi olur. Fakat "Var olanın var olması mümkündür" sözümüz geçersizdir. Çünkü konu yaptığımız "var olan" ve yüklem yaptığımız "var olan" eğer bir [ve aynı] iseler, bu durumda bir şeyin kendisine izafe edilmesi imkân ile olur ki, bu imkânsızdır. Eğer bir [ve aynı] değilseler, bir şeyin iki defa var olması gerekir. "Var olanın yok olması mümkündür" sözümüz de geçersizdir. Çünkü bir şeye, başka bir şeyle nitelenmesinin mümkün olmasıyla hükmedildiğinde bu, nitelenenin nitelikle birlikte sabit olmasının imkânını gerektirir. Hâlbuki var olmanın yok olma ile sabit olması düşünülemez. O halde kendisi hakkında yokluğun imkânı ile hüküm verilenin, bizzat mevcut olması imkânsızdır. [2] Eğer gerçek olan ikincisi [yani karalığın varlığı karalık olmasından başka] olursa, [i] "Karalığın var olması mümkündür" sözümüzün sonucu, "Yok olanın varlık ile nitelenmesi mümkündür" sözüne gelip dayanır. Bu ise daha önce sabit olduğu üzere imkânsızdır. [ii] Ayrıca varlık mahiyetten başka olduğunda, imkân ile nitelenen ya varlıktır ya mahiyettir ya da mahiyetin varlıkla nitelenmiş olmasıdır. Bu üçünden, imkânın kendisi için nitelik olarak farz edildiği hangisi olursa olsun, imkân ile nitelenen ya tekil ya da bileşiktir. Eğer tekil olursa, kendisi hakkında imkân ile hüküm verilen, o tekil mahiyetin o mahiyet olmasına ve o mahiyet olmamasına gelip dayanır. →

خواص الممكن لذاته

وهي ست:

[١] مسألة: [الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه من حيث هو هو محال]

الممكن: هو الذي لا يلزم من فرض وجوده، ولا من فرض عدمه من حيث هو هو محال.

فإن قيل: القول بالإمكان ممتنع من وجوهٍ.

أحدها: أن وجود السواد مثلًا إما أن يكون عين كونه سوادًا أو غيره. فإن كان الأول كان قولك: «السواد يصح أن يكون موجودًا وأن يكون معدومًا» جاريًا مجرى قولنا: «الموجود يصح أن يكون موجودًا وأن يكون معدومًا»، لكن قولنا: «الموجود يصح أن يكون موجودًا» باطلٌ؛ لأن الموجود الذي جعلناه موضوعًا والذي جعلناه محمولًا إن كان واحدًا كان ذلك إضافة الشيء إلى نفسه بالإمكان، وهو محال؛ وإن لم يكن واحدًا يلزم كون الشيء الواحد موجودًا مرتين. وأما قولنا: «الموجود يصح أن يكون معدومًا» فباطلٌ أيضًا؛ لأنه متى حكم على أمر بأنه يصح اتصافه بأمر آخر فذلك يستدعي إمكان تقرر الموصوف مع الوصف، والموجودية لا يعقل تقررها مع المعدومية، فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بصحة العدم نفس الموجود. وإما إن كان الحق هو الثاني كان قولنا: «السواد يمكن أن يكون موجودًا» يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفًا بالوجود، وذلك محال على ما تقرر. ولأنه إذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالإمكان إما الوجود، وإما الماهية، وإما موصوفية الماهية بالوجود. وأيّ واحدٍ من هذه الثلاثة فرض الإمكان وصفًا له، فذلك الموصوف بالإمكان إما أن يكون مفردًا أو مركبًا، فإن كان مفردًا كان الحكم عليه بالإمكان يرجع إلى أن تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن ألا

Böylece geçersiz kıldığımız ilk bölümlenme tekrar döner. Eğer bileşik olursa, daha önce geçtiği üzere imkânın her birinin parçalarına ait bir sıfat ya da bazı parçalarına ait bir sıfat olması hakkındaki söz [tekrar başa] döner.

[B] İkinci itiraz: Kendisi hakkında imkânla hüküm verilen ya vardır ya da yoktur. Eğer var ise o varlık halinde yokluğu kabul etmez. Çünkü varlık ve yokluğun bir araya gelmesi imkânsızdır. Yokluğun meydana gelmesi imkânsız olduğunda yokluk ve varlığın imkânının meydana gelmesi de imkânsız olur. Eğer yok ise, yokluk halinde varlığı kabul etmez. Dolayısıyla varlığın ve yokluğun imkânı da meydana gelmez. Yokluk ve varlıktan yoksunluk imkânsız olduğuna ve bu ikisinden her biri imkân ile çeliştiğine göre imkân görüşünün kendisi imkânsız olur. Bu sorunu başka bir tarzda şöyle takrir etmek mümkündür: Mümkünün varlığının sebebi kendisiyle birlikte ya hazır haldedir ya da değildir. Birinci varsayımda [mümkün] zorunlu olur. İkinci varsayımda ise imkânsız olur. O halde imkân görüşünün kendisi imkânsızdır.

[C] Üçüncü itiraz: Bir şey mümkün olsaydı, onun imkânı ya yokluğa ya da varlığa ait bir nitelik olurdu. [1] Birincisi geçersizdir, çünkü imkân, yok olana yüklenmesi mümkün olan "imkân olmayan" ifadesinin çelişiğidir. Yok olana yüklenen de yoktur. O halde imkân olmayan, yokluğa aittir. Bu durumda imkân, iki çelişikten birinin varlığa ait olmasının zorunluluğu nedeniyle sübûtî/varlığa ait olur. [2] İkincisi de geçersizdir, çünkü mümkünün imkânı eğer sübûtî olsaydı iki açıdan imkânsızlık gerekirdi. [a] Birincisi: Sübûtî olduğunda sübûtun aslında diğer mevcutlara eşit ve "imkân" diye isimlendirilen mahiyetinin özelliğinde onlardan farklı olurdu. Dolayısıyla onun sübûtîliği mahiyetine ilave olurdu. Mahiyetinin, varlığıyla nitelenmesi eğer zatı gereği zorunlu[luk yoluyla] ise imkân, zatı gereği zorunlu -ki o, mümkünün bir sıfatı olduğu halde- bir mevcut olurdu. Varlıkla nitelenen vardır. O halde mümkün vardır. Mümkünün varlığı, o imkânın onunla kaim olmasının şartıdır. Zatı gereği zorunlu olan bir şeyin varlığının şartı olan, zatı gereği zorunlu olmaya daha uygundur. O halde zatı gereği mümkün, zatı gereği zorunlu olur ki, bu çelişkidir. Mahiyetinin, varlığıyla nitelenmesi eğer imkân yoluyla gerçekleşiyorsa, imkânın başka bir imkânı daha olur ve imkânın imkânının kendisine ilave olması gerekir ki, bu da teselsülü gerektirmektedir. [b] İkincisi: Sonradan meydana getirilen (*muhdes*), var olmadan önce zatı gereği mümkündür. Buna göre şayet imkân var olan bir sıfat olsaydı, şey yokluk halinde var olan bir sıfatla nitelenmiş olurdu ki, bu da imkânsızdır.

Şöyle denilemez: [A] Birinci itirazın cevabı şudur: Bu itiraz, ancak "Şey varlığı halinde varlığı mümkün olandır ya da yokluğu halinde yokluğu mümkün olandır" diyen kimseye yöneltilebilir. Ancak "Şeyin, varlığı halinde [gelecekte] ikinci bir anda yok olması mümkündür" diyen kimseyi bu eleştiri bağlamaz. [B] İkinci itirazın cevabı şudur: "Mahiyet, var olması şartıyla yokluğu kabul etmez" sözümüzün doğru olması, "Bu toplamın parçalarından biri olan mahiyet, yokluğu kabul etmez" sözümüzün doğru olmasını gerektirmez. ••

يكون، فيعود إلى التقسيم الأول الذي أبطلناه. وإن كان مركبًا عاد الكلام في أن الإمكان صفة لكل واحدٍ من أجزائه أو لبعض أجزائه على ما تقدم.

وثانيها: أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجودًا أو معدومًا. فإن كان موجودًا فهو حال الوجود لا يقبل العدم؛ لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم. وإذا امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان العدم والوجود. وإن كان معدومًا فهو حال العدم لا يقبل الوجود، فلا يحصل إمكان الوجود والعدم، وإذا استحال الخلو عن العدم والوجود وكان كل واحدٍ منهما منافيًا للإمكان كان القول بالإمكان محالًا. ويمكن تقرير هذا السؤال من وجهٍ آخر: وهو أن الممكن إما أن يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر، وبالتقدير الأول يجب، وبالتقدير الثاني يمتنع، فيكون القول بالإمكان ممتنعًا.

وثالثها: وهو أن الشيء لو كان ممكنًا لكان إمكانه إما أن يكون وصفًا عدميًا أو وجوديًا. والأول باطل؛ لأنه نقيض اللاإمكان الذي يصح حمله على المعدوم، والمحمول على المعدوم معدوم، فيكون اللاإمكان عدميًا، فيكون الإمكان ثبوتيًا؛ ضرورةَ كون أحد النقيضين وجوديًا. والثاني باطل؛ لأنه لو كان ثبوتيًا لزم المحال من وجهين: أحدهما هو أنه إذا كان ثبوتيًا كان مساويًا لسائر الموجودات في أصل الثبوت، ومخالفًا لها في خصوصية ماهيته المسماة بالإمكان، فيكون ثبوته زائدًا على ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجبًا لذاته كان الإمكان موجودًا واجبًا لذاته، وهو صفة للممكن، والموصوف بالوجود موجود، فالممكن موجود، ووجوده شرطٌ لقيام ذلك الإمكان به، ومَا كان شرطًا لوجود ما كان واجبًا لذاته كانَ أولى بأن يكون واجبًا لذاته، فالممكن لذاته واجب لذاته، هذا خلف. وأما إن كان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الإمكان كان للإمكان إمكان آخر، ولزم أن يكون إمكان الإمكان زائدًا عليه، ولزم التسلسل. وثانيهما: أن المحدث قبل وجوده ممكن لذاته، فلو كان الإمكان صفة موجودة، لكان الشيء حال عدمه موصوفًا بصفة موجودة، وذلك محال.

لا يقال: الجواب عن الإشكال الأول أن ذلك إنما يتوجه على من يقول «الشيء حال وجوده ممكن الوجود أو حال عدمه ممكن العدم». فأما من يقول: «الشيء حال وجوده يمكن أن يصير معدومًا في الزمان الثاني» لا يلزمه ذلك الإشكال. وعن الثاني أنه لا يلزم من صدق قولنا: «الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم» صدق قولنا: «الماهية التي هي أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم». وعن الثالث أن

[C] Üçüncü itirazın cevabı şudur: İmkân, dışta bir gerçekleşmesi olmayan, zihinde sabit bir sıfattır. Bu varsayıma göre sizin zikrettiğiniz şeyler gerekmez.

Çünkü biz [sizin cevaplarınızı] şöyle cevaplıyoruz: [A] İlk cevabı şu iki bakımdan cevaplıyoruz. [1] Birincisi: Geleceğe ait imkân (*el-imkânü'l-istikbâlî*) görüşü imkânsızdır. Çünkü biz şimdideki mevcuda, gelecekte yok olmasının mümkün olduğuyla hükmettiğimizde ya geleceğe ait yokluğun imkânı, şimdide meydana gelmiştir ya da geleceğe ait yokluğun imkânı ancak geleceğin halihazırda var olması anında meydana gelecektir. [a] Birincisi imkânsızdır, çünkü gelecekteki yokluk gelecekte olması bakımından geleceğin meydana gelmesine dayanır. Geleceğin şimdide meydana gelmesi ise imkânsızdır. O halde geleceğe ait yokluk olması bakımından geleceğe ait yokluğun meydana gelmesi, imkânsız bir şartın hazır olmasına dayanır. İmkânsıza dayananın kendisi de imkânsızdır. O halde geleceğe ait yokluk şimdide hazır olması imkânsız olandır. Geleceğe ait yokluğun meydana gelmesi imkânsız olup bilakis onun meydana gelmesi ancak gelecekte mümkün olduğuna göre, onun meydana gelmesi gelecekte söz konusu olacaktır, şimdide değil. Eğer "O, her ne kadar bu şart açısından şimdide meydana gelmesi imkânsız olsa da gelecekte imkânsız değildir. Oysa biz ancak bu imkânı geleceğe nispetle olumladık" dersen, ben şöyle derim: İmkânın mahiyeti, göreliğe ait bir nispettir. Nispetlere ait şeyler ancak birbirine nispet edilen iki şeyin gerçekleşmesi anında gerçekleşir. O halde birbirine nispet edilen iki şeyin bir araya gelmesi imkânsız olduğunda, bu nispetin gerçekleşmesi de imkânsız olur. [b] İkincisi –ki o şöyle denilmesidir: "Geleceğe ait yokluğun imkânı, ancak geleceğin halihazırda var olması anında meydana gelecektir"– de imkânsızdır. Çünkü bu, bir şey hakkında, şimdiki zamanına nispetle imkân ile hükmetmektir. Çünkü gelecek, halihazırda var olması durumunda "şimdi" olur. Bu durumda ilk sorun [tekrar başa] döner. [2] İkincisi: Biz geleceğe ait imkânı kabul ettik diyelim, lakin zikredilen eleştiri giderilmiş olmamaktadır. Çünkü "Şimdideki geleceğe ait imkânın, gelecekte yok olması mümkündür" sözümüz, onun hüviyetinin hakkında yoklukla hüküm verilen bir şeye dönüşmesinin mümkün olmasını gerektirir. Eğer onun hüviyeti varlığın aynı olsaydı, bu, varlığın onun yoklukla nitelenmesi şeklinde hüküm vermek olurdu. Bu durumda zikredilen sorun [tekrar başa] dönmektedir.

[B] İkinci cevabınızı şöyle cevaplıyoruz: Bir şeyin bir şeyi kabul etmesinin şartı, kabul edenin kabul edilenin çelişiğinden boş kalmasıdır. Eğer mahiyetin varlığı ve yokluğu, imkânla çelişiyorsa ve mahiyet de bu ikisinden boş değil ise mahiyetin, imkânın çelişiğinden boş olması imkânsız olur. O halde mahiyetin imkânla nitelenmesi de imkânsız olur.

[C] Üçüncü cevabınızı şöyle cevaplıyoruz: [i] Zihnin imkânla hükmü, ya hakkında hüküm verilen şeyle örtüşür ya da örtüşmez. Eğer örtüşmezse, zihnin o hükmü cehalettir. Bunun neticesi şudur: Zihin, [cehalet halinde], kendinde mümkün olmayan şey hakkında imkânla hükmetmiştir. Eğer örtüşürse, şey kendinde mümkün olur, bu durumda onun varlık ve yokluğa ait olması hakkında zikredilen sorun [tekrar başa] döner. [ii] Ayrıca bir şeyin imkânı, o şeyin vasfıdır. ⇝

الإمكان وصف ثابت في الذهن لا تحققَ له في الخارج، وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتموه.

لأنا نجيب عن الأول من وجهين: أحدهما أن القول بالإمكان الاستقبالي محال؛ لأنا إذا حكمنا على الموجود في الحال بأنه يمكن أن يعدم في الاستقبال فإما أن يقال: إمكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال، أو يقال: إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال. أما الأول فمحال؛ لأن العدم في الاستقبال من حيث إنه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال، وحصول الاستقبال محال في الحال، فحصول العدم الاستقبالي من حيث إنه عدم استقبالي موقوف على حضور شرط محال، والموقوف على المحال محال، فالعدم الاستقبالي ممتنع الحضور في الحال، وإذا استحال حصول العدم الاستقبالي في الحال بل لا يمكن حصوله إلا في الاستقبال كان إمكان حصوله حاصلًا في الاستقبال لا في الحال. فإن قلت: إنه وإن كان بهذا الشرط ممتنع الحصول في الحال، لكنه غير ممتنعٍ في الاستقبال، ونحن إنما أثبتنا هذا الإمكان بالنسبة إلى الاستقبال، قلت: الإمكان ماهيته نسبية إضافية، والأمور النسبية لا يتحقق إلا عند تحقق المنتسبين، فإذا استحال اجتماع هذين المنتسبين استحال تحقق هذه النسبة. وأما الثاني -وهو أن يقال: إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال- فهو محالٌ أيضًا؛ إذ كان ذلك حكما بالإمكان على الشيء بالنسبة إلى زمانه الحاضر؛ لأن الاستقبال عند حضوره يصير حالًا وحينئذٍ يعود أول الإشكال. الثاني [من الوجهين هو أنا] سلمنا الإمكان الاستقبالي، لكن الإشكال المذكور لا يندفع؛ لأن قولنا «إنه في الحال يمكن أن يصير معدومًا في الاستقبال» يقتضي إمكان صيرورة هويته محكومًا عليها بالعدم، فلو كانت هويتُه عينَ الوجود لكان ذلك حكمًا باتصاف الوجود بالعدم، فيعود الإشكال المذكور.

وعن السؤال الثاني أن شرطَ كون الشيء قابلًا للشيء كونُ القابل خاليًا عما ينافي المقبول، فإذا كان وجود الماهية وعدمها ينافيان الإمكان، والماهية لا تخلو عنهما فقد امتنع خلوّها عما ينافي الإمكان، فيمتنع اتصافها بالإمكان.

وعن السؤال الثالث أن حكم الذهن بالإمكان إما أن يكون مطابقًا للمحكوم عليه، أو لا يكون، فإن لم يكن مطابقًا كان جهلًا، وكان حاصله أن الذهن حكم بالإمكان على ما ليس في نفسه ممكنًا، وإن كان مطابقًا كان الشيء في نفسه ممكنًا، فيعود الإشكال المذكور في أنه ثبوتي أو عدمي. ولأن إمكان الشيء وصف للشيء،

Oysa zihin, hakkında imkân ile hüküm verilen şeyden başkadır. Bir şeyin niteliğinin, o şeyden başkasıyla kâim olması imkânsızdır. Ancak şöyle denilebilir: Bizim "Bir şeyin imkânı zihinde meydana gelir" sözümüzle kastedilen, imkânın bilgisinin zihinde meydana geldiğidir. Bu denilen doğrudur, fakat bu itirazı gidermez. Çünkü araştırma, imkânın bilgisi hakkında değil, imkânın kendisi hakkındadır.

[İmkân görüşüne yönelik üç itirazın] cevabı şudur: Değişen mahiyetlerin mümkün olması zorunlu bir şeydir. Zorunlular hakkında şüphe, tıpkı Sofistlerin şüphelerinde olduğu gibi, cevap verilmeyi [hiçbir şekilde] hak etmez.

[2.] Mesele: [Mümkün Ancak Ayrı Bir Sebeple Var ve Yok Olur]

Mümkün ancak ayrı bir sebeple var ve yok olur. Çünkü bu ikisi, mümküne nispetle eşit olduğundan, tercih edici olmaksızın tercih imkânsızdır.

Şöyle itiraz edilir: Eğer "Eşit olunca tercih edici olmaksızın tercih imkânsızdır" sözünün bedihî olduğunu iddia ediyorsan, bu [öncül] kabul edilmez (*men'*). Zira biz bu önermeyi, "Bir ikinin yarısıdır" sözümüzle birlikte akla sununca, ikinci önermeyi daha açık buluruz. Farklılık, birinciye herhangi bir yönden bir ihtimalin iliştiğine delalet eder. Çelişiğin ihtimalinin bulunması anında ise tam anlamıyla kesinlik kalmaz. Eğer o sözünün kanıtlamaya dayalı (*burhânî*) olduğunu iddia ediyorsan, peki ama kanıtlama nerede?!

Zikrettiğin şeylerin doğruluğunu kabul ettik diyelim, fakat birkaç delille bunun çelişiği ispatlanabilir (*muâraza*).

[İddianın çelişiğini ispatlayan delillerin] birincisi: Mümkün, bir müessire ihtiyaç duysaydı, müessirin bu eser üzerinde müessir olması (müessiriyet) [1] ya sübûtî bir vasıf olurdu [2] ya da olmazdı. Her iki kısım da geçersizdir. O halde müessir olma görüşü geçersizdir. [1] Biz, "Müessir olmanın sübûtî bir vasıf olması imkânsızdır" dedik, çünkü onun sübûtu [a] ya sadece zihindedir [b] ya da zihinde ve dıştadır. [a] Birincisi geçersizdir. [ai] Çünkü [sadece] zihinde bulunan şey, dışla örtüşmez. O halde bu cehalettir; tıpkı kendinde böyle olmamasına rağmen âlemin kadîm olduğuna inanan kimse[nin bilgisi] gibi. Eğer zihin, dışla örtüşmeyen bir müessir olma ile hükmetseydi bu hüküm cehalet olurdu. Dolayısıyla şey, kendinde müessir olmaz. [aii] Ayrıca bir şeyin başkası üzerinde müessir olması, o şeyin bir sıfatıdır. Dolayısıyla bu, zihinlerden önce meydana gelir. Bir şeyin sıfatının başkasıyla kâim olması imkânsızdır. Ancak "Zihinde var olan, müessir olmanın bilgisidir" denilebilir. Fakat bu, daha önce geçtiği üzere, herhangi bir fayda vermez. [b] İkincisi -ki bu, müessir olmanın dışta bir sübûtunun olmasıdır- ise [bi] ya müessirin veya eserin kendisi [bii] ya da bu ikisinden başka bir şeydir. [bi] Birincisi geçersizdir. [İlk gerekçe:] Çünkü biz müessirin zatını ve eserin zatını [ayrı ayrı] bilebiliriz, bununla birlikte müessirin zatının o eser üzerinde müessir olması hakkında şüpheye düşeriz. Tıpkı âlemi ve Allah Teâlâ'nın kudretini bildiğimizde; fakat âlemde müessir olanın Allah Teâlâ'nın kudreti olduğunu, ancak ara bir durumun olumsuzlanmasına dayanan ayrı bir kanıtlamayla bilmemizde olduğu gibi. ➞

والذهن شيء آخر مغاير للشيء المحكوم عليه بالإمكان، ووصف الشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء إلا أن يقال: المراد من قولنا: «إمكان الشيء أمر حاصل في الذهن» أن العلم بالإمكان حاصل في الذهن. وهذا حقّ، ولكنه لا يندفع السؤال؛ لأن البحث واقع عن نفس الإمكان لا عن العلم بالإمكان.

والجواب [عما قيل من أن الإمكان ممتنع من وجوه ثلاثة]: أن كون الماهيات المتغيرة ممكنًا أمر ضروري، والتشكيك في الضروريات لا يستحقّ الجواب كما في شبه السوفسطائية.

[٢] مسألة: [الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسببٍ منفصل]

الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسببٍ منفصل؛ لأنهما لما استويا بالنسبة إليه استحال الترجيح من غير مرجّحٍ.

فإن قيل: قولك: «لما استويا امتنع الترجيح إلا لمرجحٍ» إن ادعيت أنه بديهي فهو ممنوع، فإنا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا: «الواحد نصف الاثنين» وجدنا الثانية أظهر، والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأول، وعند قيام احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام. فإن ادعيت أنه برهاني فأين البرهان؟

سلمنا صحة ما ذكرته لكنه معارض بأمورٍ:

أولها: لو افتقر الممكن إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الأثر إما أن تكون وصفًا ثبوتيًا أو لا تكون، والقسمان باطلان، فالقول بالمؤثّرية باطل. وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون وصفًا ثبوتيًا؛ لأن ثبوته إما في الذهن فقط، أو فيه وفي الخارج، والأول باطل؛ لأن الذي وجد في الذهن، ولا يكون مطابقًا للخارج، فهو جهل، كمن اعتقد أن العالم قديم مع أنه لا يكون في نفسه كذلك، فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلًا، فلا يكون الشيء مؤثرًا في نفسه. ولأن كون الشيء مؤثرًا في غيره صفة لذلك الشيء، فكانت حاصلة قبل الأذهان، وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره، إلا أن يقال: الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية، لكن ذلك لا يفيد، كما تقدم. أما الثاني -وهو أن يكون له ثبوت في الخارج- فهو إما أن يكون نفس المؤثر، أو الأثر، أو أمرًا مغايرًا لهما. والأول باطل؛ لأنا قد نعلم ذات المؤثر وذات الأثر مع الشك في كون ذلك المؤثر مؤثرًا في ذلك الأثر. كما إذا علمنا العالَم وعلمنا قدرة الله تعالى، ولكن لا نعلم أن المؤثر فيه قدرة الله تعالى إلا ببرهانٍ

Bilinen, bilinmeyenden başkadır. O halde Allah Teâlâ'nın kudretinin âlem üzerinde müessir olması, O'nun kudretinin kendisi değildir. [İkinci gerekçe:] Ayrıca kudretin eser üzerinde müessir olması, bu ikisi arasındaki bir nispettir. İki şey arasındaki nispet, nispetin iki tarafının varlığına dayanır. Bir şeye dayanan ise ondan başkadır. [bii] Müessir olma ilave bir şey olursa müessir olma ya müessirin zatına ilişmiş ilişenlerden olur ya da böyle olmaz, bilakis zatıyla kâim olan bir mevcut olur. Çünkü kendisiyle kaim bir mevcudun başka bir şeye ilişmesi düşünülemez. Eğer birincisi [yani müessir olma bir ilişen] olursa o, zatı gereği mümkündür ve bir müessire muhtaçtır. Böylece müessirin onun üzerinde müessir olması, ona ilave bir şey olur ve bu da teselsülü gerektirir ki, bu imkânsızdır. Bunun kabul edilmesi varsayımında başka bir bakımdan imkânsızlık gerekir. Çünkü teselsül, ancak sonsuza kadar peş peşe gelen şeylerin varsayılması durumunda düşünülebilir. Bu ise bunlardan her birinin, bitişiğindekinin takip ettiği bir şey olmasını gerektirir. Onların, bitişiğindekinin takip ettiği bir şey olması ise ancak onunla takip ettiğinin arasında başkasının olmamasının farz edilmesi durumunda olur. Fakat bu imkânsızdır, çünkü takip edilenin takip edendeki etkisi, bu ikisi arasında bir aracıdır. Oysa aracısız [olduğu varsayılmıştı] ki, bu çelişkidir. Eğer [ikincisi olursa, yani] müessir olma, zatıyla kâim olan bir cevher olursa bu da imkânsızdır. Çünkü bir şeyin eser üzerinde müessir olması, müessir ve eser arasındaki bir nispettir. İki şey arasındaki nispetin zatıyla kâim olan bir cevher olması düşünülemez. Sonra bu kabul edildiği takdirde, bu mümkünün varlığı üzerinde müessir, ya bu cevher ya o cevher ya da bu iki cevherdir. Bütün varsayımlara göre müessir olan zatın mümkünün varlığı üzerinde müessir olması, ona ilave olur ve nihayetinde teselsül gerekir. [2] Biz, "Müessir olmanın yokluğa ait bir sıfat olması mümkün değildir" dedik. [i] Çünkü o, yokluğa yüklenmesi mümkün olan müessir olmamanın çelişiğidir. Yokluğa yüklenen ise yokluktur. Yokluğun çelişiği sübûttur. O halde müessir olma sübûtî bir şeydir. [ii] Ayrıca daha önce müessir olmayan şey, müessir olur. Böylece müessir olma, yokluğundan sonra meydana gelir. O halde müessir olma, varlıkla ilgili bir sıfattır. Böyle olmasaydı -zat, bilmiyorken sonra bilen olduğu durumda- bilginin varlıkla ilgili bir şey olmaması caiz görülürdü. Bu ise cehaletin son sınırıdır. O halde zikrettiklerimizden, müessir olmanın varlığa ait bir sıfat olduğunun da yokluğa ait bir sıfat olduğunun da fasit olduğu ortaya çıktı. O halde müessir olma görüşü geçersizdir.

[İddianın çelişiğini ispatlayan delillerin] ikincisi: Müessir eser üzerinde ya eserin varlığı halinde ya da eserin yokluğu halinde etkide bulunur. Birincisi geçersizdir, çünkü var olanın var kılınması imkânsızdır. İkincisi de geçersizdir, çünkü yokluk halinde eser diye bir şey olmadığından etki de yoktur. Çünkü etki, eserin müessirden meydana gelmesiyle aynı şey olursa, eserin olmadığı yerde etki de yok demektir. Eğer etki, eserin müessirden meydana gelmesinden başka bir şey ise onun hakkındaki söz, ilki hakkındaki söz gibi olacaktır.

[İddianın çelişiğini ispatlayan delillerin] üçüncüsü: Müessirin etkisi [1] ya mahiyette [2] ya varlıkta [3] ya da mahiyetin varlıkla nitelenmesinde gerçekleşir. [1] Birincisi imkânsızdır, çünkü başkası sebebiyle var olan her şeyin, o başkasının yokluğu anında yokluğu gerekir. Şayet karalık, başkası sebebiyle karalık olsaydı, o başkasının yokluğu anında karalığın karalık olmaması lazım gelirdi. Bu ise imkânsızdır, çünkü karalığın karalıktan başka bir şey olması imkânsızdır. →

منفصلٍ على نفي الواسطة. والمعلوم مغاير للمجهول، فإذن مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته، ولأن مؤثرية القدرة في الأثر نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين متوقفة على وجود المنتسبين، والمتوقف على الشيء مغاير له. وأما إن كانت المؤثرية أمرًا زائدًا فهو إما أن يكون من العوارض العارضة لذات المؤثر، وإما أن لا يكون كذلك، بل يكون موجودًا قائمًا بنفسه؛ لأن كونه عارضًا لشيء آخر غير معقول. وإن كان الأوّل كان ممكنًا لذاته مفتقرًا إلى المؤثر، فمؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه، ولزم التسلسل، وهو محال. وبتقدير تسليمه فالمحال لازمٌ من وجهٍ آخر؛ لأن التسلسل إنما يعقل أن لو فرضنا أمورًا متتالية إلى غير النهاية، وذلك يستدعي كون كلّ واحدٍ منها متلوًّا لصاحبه، وإنما يكون متلوًّا لصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوّه غيره، لكن ذلك محال؛ لأن تأثير المتلوّ في التالي متوسّط بينهما، وقد كان لامتوسّط، هذا خلف. وإن كانت المؤثّرية جوهرًا قائمًا بذاته فهو محال؛ لأن مؤثّرية الشيء في الأثر نسبة بين المؤثّر والأثر، والنسبة بين الشيئين لا يعقل أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه. ثم على تقدير التسليم فالمؤثّر في وجود هذا الممكن إما هذا الجوهر، أو ذلك، أو هما. وعلى التقديرات تكون مؤثّرية الذات المؤثّرة في وجود الممكن زائدة عليه، ولزم التسلسل. وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن تكون المؤثّرية صفة عدمية؛ لأنها نقيض اللامؤثّرية التي يصحّ حملها على العدم، والمحمول على العدم عدم، ونقيض العدم ثبوت، فالمؤثّرية أمر ثبوتي. ولأن الشيء الذي لم يكن مؤثّرًا فصار مؤثّرًا، فالمؤثّرية حصلت بعد أن لم تكن، فهي صفة وجودية، وإلا فليجوز -فيما إذا صارت الذات عالمة بعد أن لم تكن- أن لا يكون العلم أمرًا وجوديًّا، وذلك نهاية الجهل، فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثّرية صفة ثبوتية، وكونها صفة عدمية، فإذن القول بالمؤثّرية باطل.

وثانيها: أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حالَ وجود الأثر أو حالَ عدمه، والأول باطل؛ لاستحالة إيجاد الموجود. والثاني باطل؛ لأن حالَ العدم لا أثر فلا تأثير؛ لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثّر فحيث لا أثر فلا تأثير. وإن كان مغايرًا فالكلام فيه كالكلام في الأول.

وثالثها: أن المؤثر إما أن يكون تأثيره في الماهية، أو في الوجود، أو في اتصاف الماهية بالوجود. والأول محال؛ لأن كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير، فلو كان كون السواد سوادًا بالغير لزم أن لا يكون السواد سوادًا عند عدم ذلك الغير، وهذا محال؛ لأن السواد يستحيل أن يصير غير سواد. **لا يقال**: نحن لا نقول: «السواد مع

Şöyle denilemez: Biz, "Karalık karalık iken, karalık olmayan ile nitelenir" demiyoruz, bilakis "Karalık yok olur, devam etmez" diyoruz. Çünkü biz şöyle diyoruz: "Karalık yok olur" dediğimizde bu bir önermedir. Her önermenin bir konusu ve kuşkusuz bir de yüklemi vardır. Konunun, yüklemin onun için meydana gelmesi ya da ondan olumsuzlanması ile hükmedilmesi halinde karar bulması gerekir. İmdi biz "Karalık yok olur" dediğimizde konu karalıktır, yüklem ise yokluktur. O halde karalığın, bu yokluk halinde karar bulmuş olması gerekir. Oysa eğer yok olan karalık ise karalığın bu halde karar bulmuş olmaması gerekir. Buna göre "Karalık yoktur" sözümüzün doğru olması anında, karalığın hem karar bulmuş hem karar bulmamış olması gerekir ki, bu imkânsızdır. [2] [İkincisi, yani] "Müessir varlıkta etkide bulunur" denilmesine gelince bu da imkânsızdır. Aksi takdirde bu etkinin yokluğunun farz edilmesi anında varlığın varlık olarak devam etmemesi gerekir. [3] Üçüncüsüne -ki bu, müessir mahiyetin varlıkla nitelenmesinde etki eder" denilmesidir- gelince şöyle diyoruz: İlk olarak mahiyetin varlıkla nitelenmiş olmasının varlıkla ilgili bir şey olması mümkün değildir. Çünkü varlıkla ilgili bir şey olması varsayıldığına göre zatıyla kâim olan bir cevher olmaz. Bilakis mahiyetin bir sıfatı olur ve mahiyetin o sıfatla nitelenmesi mahiyet üzerine ilave olur ve teselsül gerekir. Nitelenmiş olmak sübûtî bir şey olmadığında onun müessirin eseri kabul edilmesi kesinlikle imkânsızdır. Sonra, sübûtî bir şey olması varsayımına göre onun müessire dayandırılması imkânsızdır. Çünkü müessir ya mahiyetinde ya da varlığında müessir olur ve daha önce geçen bölümleme [tekrar] döner. Mahiyetin, varlığın ve bu ikisinden birinin diğerine nispet edilmesinin müessire dayandırılmasının mümkün olmadığı sabit olduğunda varlıkla nitelenmiş mahiyet müessire ihtiyaç duymaz. Sonuç olarak etki görüşü geçersizdir.

[İddianın çelişiğini ispatlayan delillerin] dördüncüsü: Eğer mümkünün iki tarafından birinin diğerine baskın olması bir tercih ediciye muhtaç olsaydı, yokluğun varlığa baskın olması bir tercih ediciye muhtaç olurdu. Fakat bu imkânsızdır. [i] Çünkü tercih edici, tercihte müessirdir ve tercih edicinin bir eserinin olması gerekir. Yokluk salt olumsuzlamadır. O halde yokluğun müessire dayandırılması imkânsızdır. Eğer "Yokluğun illeti illetin yokluğudur" dersen, bunun yanlış olduğunu söylerim. Çünkü illiyet, bir yokluk olan "illiyet olmayan"ın çelişiğidir. O halde illiyet sübûtîdir. Dolayısıyla onunla nitelenen de sabittir. Aksi halde sırf olumsuzlama, var olan bir sıfatla nitelenmiş olurdu ki, bu imkânsızdır. [ii] Ayrıca yoklukta ne ayrışma ne çok olma ne de hüviyet vardır. O halde yokluğun bir kısmının illet, bir kısmının malûl kılınması imkânsızdır.

[Öncülü kabul etmemenin (*men'*) ve iddianın çelişiğini ispatlayan dört delilin (*muâraza*)] cevabı: Söz konusu ["Varlık ve yokluk, mümküne nispetle eşit olunca tercih edici olmaksızın tercih imkânsız olur"] önermesi bedihîdir. Bu önerme ile diğer bedihîler arasındaki farklılık, akıl bakımından imkânsızdır. Kanıtlama getirmeye çalışırsak şöyle deriz: Mümkün zorunlu olmadığı müddetçe var olmaz. Bu zorunluluk, yokluğundan sonra meydana gelince varlıkla ilgili bir nitelik olur. Bu durumda var olan bir niteleneni gerektirir. Oysa var olan bir nitelenen, mümkün olamaz. Çünkü mümkün varlığından önce yoktur. O halde bu mümküne nispetle zorunluluğun kendisine ilişeceği başka bir şey olması gerekir. Bu ise o müessirdir.

كونه سوادًا يصير موصوفًا بأنه ليس بسوادٍ»، بل نقول: «يفنى السواد ولا يبقى»؛ لأنا **نقول**: إذا قلنا: «يفنى السواد» فهذه قضية، ولكل قضية موضوعٌ ومحمولٌ لا محالة، والموضوعُ لابدّ من تقرره حال الحكم بحصول ذلك المحمول له أو سلبه عنه، فإذا قلنا: «السواد فني» فالموضوع هو السواد، والمحمول هو الفناء، فلابدّ وأن يكون السواد متقررًا حال ذلك الفناء، وإن كان الفاني هو السواد لزم أن لا يكون السواد متقررًا في هذه الحالة، فيلزم عند صدق قولنا: «السواد معدوم» كون السواد متقررًا وغير متقرر، وذلك محال. وأما إن قيل: المؤثر أثّر في الوجود فذلك محال، وإلا لزم أن لا يبقى الوجود وجودًا عند فرض عدم ذلك التأثير، وهو محال على ما مر. وأما الثالث -وهو أن يقال: المؤثر أثّر في موصوفية الماهية بالوجود- فنقول: أولًا لا يجوز أن تكون موصوفية الماهية بالوجود أمرًا وجوديًا؛ لأنها بتقدير أن تكون أمرًا وجوديًا لم تكن جوهرًا قائمًا بذاته، بل تكون صفة للماهية، فتكون موصوفية الماهية بها زائدة عليها، ولزم التسلسل. وإذا لم تكن الموصوفية أمرًا ثبوتيًا استحال جعلها أثرًا للمؤثر أصلًا. ثم بتقدير أن تكون أمرًا ثبوتيًا استحال إسنادها إلى المؤثر؛ لأن المؤثّر إما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده، ويعود التقسيم المتقدّم، وإذا ثبت أنه لا يجوز إسناد الماهية والوجود وانتساب أحدهما إلى الآخر إلى المؤثر كانت الماهية الموصوفة بالوجود غنية عن المؤثر، فثبت أن القول بالتأثير باطل.

ورابعها: أنه لو افتقر ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى المرجّح لافتقر رجحان العدم على الوجود إلى مرجح، لكن ذلك محال؛ لأن المرجح مؤثر في الترجيح، والمؤثر لابدّ له من أثر، والعدم نفي محض، فيستحيل إسناده إلى المؤثر. فإن قلت: علة العدم عدم العلة، قلت: هذا خطأ؛ لأن العلية مناقضة اللاعلية التي هي عدم، فالعلية ثبوتية، فالموصوف بها ثابت، وإلا فالنفي المحض موصوف بالصفة الموجودة، وهو محال. ولأن العدم لا تميّز فيه ولا تعدد ولا هوية، فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولًا.

والجواب [عن المنع وعن المعارضة الأربع]: أن تلك القضية بديهية، والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات في العقل محال. وإن حاولنا البرهان قلنا: الممكن ما لم يجب لم يوجد، وذلك الوجوب لما حصل بعد أن لم يكن كان وصفًا وجوديًا، فيستدعي موصوفًا موجودًا، وليس هو ذلك الممكن؛ لأنه قبل وجوده معدوم، فلابدّ من شيء آخر يعرض له الوجوب بالنسبة إلى هذا الممكن، وذلك هو المؤثر.

İddianın çelişiğini ispatlayan delilin (*muâraza*) birincisi giderilmiştir: Çünkü söz konusu bölümleme, varlığı zorunlu olarak bilinen şeylere yöneltilebilir. Bu şöyle söylemek gibidir: Ben şu saatte var olsaydım, benim o saatte oluşum [1] ya yoklukla ilgili olurdu ki bu imkânsızdır; çünkü o saatte oluşum, o saatte olmamamın çelişiğidir, bu yoklukla ilgilidir ve yokluğun çelişiği varlıktır. [2] Ya da varlıkla ilgili (*sübûtî*) olur. Bu ise [a] ya zatın aynıdır. Bu durumda o saatte meydana gelmesi devam etmiyor iken zatın devam etmemesi gerekir. [b] Ya da zata ilavedir. Bu durumda o ilave, o saatte meydana gelir ve teselsül gerekir. Bu saatte onun meydana gelmesi, bu geçersiz kısımlara götürünce, onun bu saatte meydana gelişinin söz konusu olmaması gerekir. Sonuç olarak bu bölümlemenin bedihîleri geçersiz kıldığı ortaya çıkmaktadır.

İddianın çelişiğini ispatlayan delilin (*muâraza*)] ikincisi de aynı şekilde giderilmiştir: Her ne kadar sonradan meydana getirme (*ihdâs*), tartışma konusu olsa da hudûs konusunda bir çekişme yoktur. Sizin zikrettiğiniz bölümleme, bunu giderir. Çünkü şöyle denilir: Örneğin bu ses hâdis olmuşsa, onun hudûsu ya varlığı halinde ya da yokluğu halinde olur. Eğer varlığı ânında hâdis olursa var olan, var olmuştur. Eğer yokluğu halinde hâdis olursa yokluğu ânında var olmuş olur. Sonuç olarak bu bölümlemenin zorunluları geçersiz kıldığı ortaya çıkmaktadır.

İddianın çelişiğini ispatlayan delilin (*muâraza*) üçüncüsü de aynı şekilde giderilmiştir. Çünkü şöyle denilir: Eğer bu ses hâdis olsaydı, hâdis ya mahiyet ya varlık ya da mahiyetin varlıkla nitelenmişliği olurdu. Birincisi olursa ses olmayan şey sese dönüşür. İkincisi olursa varlık olmayan şey varlığa dönüşür. Üçüncü de böyledir. O halde bu üç kısmın geçersiz olduğu sabit olur. Sonuç olarak bu bölümlemenin bedihîleri geçersiz kıldığı ortaya çıkmaktadır. Burada şöyle bir sorun var: Bedihîleri eleştirenler şöyle diyebilirler: Siz neticesinin geçersiz olduğunu bilmenize rağmen bu bölümlemenin öncüllerini eleştirmekten aciz kaldığınız için bu, bedihîlere eleştirinin ilişmesini gerektirir.

İddianın çelişiğini ispatlayan delilin (*muâraza*) dördüncüsü de giderilmiştir. Çünkü yokluk sırf olumsuzlamadır. Bu nedenle onun baskın çıkma ile nitelenmesi imkânsız olduğundan kuşkusuz tercih ediciye de ihtiyaç duymaz.

[3.] Mesele: [Zatı Gereği Mümkünün İki Tarafından Birinin, Daha Uygun Olması Caiz Değildir]

Zatı gereği mümkünün iki tarafından birinin, zatı gereği mümküne daha uygun olması caiz değildir. Çünkü bu daha uygunluğa rağmen diğer tarafın gerçekleşmesi ya mümkündür ya da değildir. Eğer mümkün ise ya bir sebep nedeniyle gerçekleşir ya da herhangi bir sebep nedeniyle olmaksızın gerçekleşir. Eğer bir sebep nedeniyle gerçekleşirse o daha uygunluk, ağır basan tarafın varlığını sürdürmesinde (*bekâ*) yeterli olmaz. Bilakis daha uygunlukla birlikte, ağır basılan diğer tarafın sebebinin yokluğu da gerekir. Eğer mümkünün ağır basılan tarafı, bir sebep nedeniyle olmaksızın gerçekleşirse, ağır basılan mümkün taraf, bir illet sebebiyle olmaksızın gerçekleşmiş olur. Oysa bu imkânsızdır. Çünkü birbirine eşit olanlardan biri [yani ağır basan taraf], ağır basılan taraftan daha güçlüdür. →

أما المعارضة الأولى فمدفوعة؛ لأن ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة، كما إذا قيل: لو كنت أنا موجودًا في هذه الساعة لكان كوني فيها إما أن يكون عدميًا، وهو محال؛ لأنه نقيض اللاكون فيها، وهو عدمي، ونقيض العدم ثبوت، أو يكون ثبوتيًا، وهو إما عينُ الذات، فيلزم أن لا تبقى الذات عندما لا يبقى حصوله في تلك الساعة، أو زائدٌ عليه، فيكون ذلك الزائد حاصلًا في تلك الساعة، ولزم التسلسل. ولما كان حصوله في هذه الساعة يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول في هذه الساعة، فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات.

أما المعارضة الثانية فهي كذلك أيضًا؛ لأن الإحداث وإن كان في محلّ البحث، ولكن لا نزاع في الحدوث، والتقسيم الذي ذكرتموه يدفعه؛ لأنه يقال: إن حدث هذا الصوت مثلًا فإما أن يكون حدوثه حالَ وجوده أو حالَ عدمه. فإن حدث حال وجوده فقد وجد الموجود، وإن حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه، فظهر أن هذا التقسيم مبطل للضروريات.

أما المعارضة الثالثة فهي أيضًا كذلك؛ لأنه يقال: لو حدث هذا الصوت لكان الحادث إما الماهية، أو الوجود، أو موصوفية الماهية بالوجود. فإن كان الأول فقد انقلب ما ليس بصوت صوتًا. وإن كان الثاني فقد انقلب ما ليس بوجود وجودًا، وكذا الثالث. فثبت بطلان هذه الأقسام الثلاثة، فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات. وهنا إشكال: وهو أن للقادحين في البديهيات أن يقولوا: لما عجزتم عن القدح في مقدمات هذا التقسيم مع أنكم علمتم أن نتيجته باطلةٌ لزم منه تطرق القدح إلى البديهيات.

وأما المعارضة الرابعة فمدفوعة؛ لأن العدم نفي محض، فيستحيل وصفه بالرجحان، فلا جرم لا يفتقر إلى المرجّح.

[٣] مسألة: [الممكن لذاته لا يجوز أن يكون أحد الطرفين أولى به]

الممكن لذاته لا يجوز أن يكون أحد الطرفين أولى به؛ لأنه مع تلك الأولوية إما أن يمكن طريان الطرف الآخر أو لا يمكن، فإن أمكن فإما أن يكون طريانه لسببٍ أو لا لسببٍ، فإن كان لسببٍ لم تكن تلك الأولوية كافية في بقاء الطرف الراجح، بل لابدّ معها من عدم سبب الطرف المرجوح. وإن كان لا لسببٍ فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلةٍ، وهذا محال؛ لأن أحد المتساوي أقوى من المرجوح، فلما امتنع الوقوع حال

Eşitlik halinde gerçekleşme imkânsız olduğuna göre, ağır basılma halinde imkânsız olması daha uygun olur. Eğer ağır basılan tarafın gerçekleşmesi mümkün değilse, ağır basan taraf zorunlu, ağır basılan taraf imkânsız olur.

[4.] Mesele: [Zatı Gereği Mümkünün Ağır Basması, Önceleyen Bir Zorunlulukla ve Sonradan Gelen Bir Zorunluluukladır]

Zatı gereği mümkün, önceleyen bir zorunlulukla ve sonradan gelen bir zorunlulukla ağır basar. Önceleyen zorunluluk[la ağır basmanın] gerekçesi şudur: Mümkün, müessirden çıkması müessirden çıkmamasına ağır basmadığı müddetçe var olmaz. Biz ağır basmanın ancak zorunlulukla birlikte meydana geldiğine dair delil getirmiştik. Sonradan gelen zorunluluk[la ağır basmanın] gerekçesi ise şudur: Mümkünün varlığı yokluğunun çelişiğidir. O halde mümkünün varlığı, yokluğunun imkânının çelişiği olur ve zorunluluğu gerektirir.

Bil ki, hiçbir mümkün bu iki zorunluluktan ayrılamaz. Fakat bu ikisi [mümküne] dâhil değil, onun dışındadırlar.

[5.] Mesele: [Müessire Muhtaç Olmanın İlleti İmkândır, Hudûs Değildir]

Müessire muhtaç olmanın illeti, daha önce geçen gerekçe nedeniyle imkândır, yoksa hudûs değildir. Çünkü hudûs, hâdisin varlığına ait bir niteliktir ve bu nedenle hâdisin varlığından sonra gelir. Varlık ise kâdir olanın mümkün üzerindeki etkisinden sonra gelir. Kâdir olanın etkisi, mümkünün kendisine olan ihtiyacından sonra gelir. İhtiyaç ise ihtiyacın illetinden sonra gelir. Şayet illet hudûs olsaydı, bir şeyin kendisinden birkaç mertebe geri kalması gerekirdi.

Şöyle delil getirdiler: Muhtaç olmanın illeti, şayet imkân olsaydı, mümkün yokluğun müessire ihtiyacı gerekirdi. Bu ise imkânsızdır, çünkü etki, eserin meydana gelmesini gerektirir. Oysa yokluk sırf olumsuzluk olduğundan bir etki olarak değerlendirilemez.

Bunun cevabı, "Yokluğun illeti, illetin yokluğudur" şeklinde söylenen şeydir. Bu cevapta sorun vardır.

[6.] Mesele: [Mümkün Bekâsı Halinde Müessire İhtiyaç Duyar]

Mümkün, bekâsı halinde müessire ihtiyaç duyar. Çünkü muhtaç olmanın illeti imkândır. İmkânın gerekliliği, mümkün mahiyet için zorunludur. O halde mümkünün mahiyeti, [müessire] ebedî olarak muhtaçtır.

"Mümkün, bekâsı halinde var olmaya daha uygun olur ve söz konusu "daha uygunluk" (*evleviyyet*) mümkünün müessire muhtaç olmasına engeldir" denilemez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Tercih ediciye ihtiyaç bırakmayan bu "daha uygunluk", eğer hudûs halinde meydana gelirse, mümkünün hudûs halinde müessire muhtaç olmaması gerekir. Eğer hudûs halinde meydana gelmezse, bu, bekâ halinde meydana gelen bir şeydir. Bu olmasaydı, süreklilik meydana gelmezdi. O halde sürekliliği halinde şey, bir tercih ediciye muhtaçtır.

التساوي فبأن يمتنع حال المرجوحية كان أولى. وإن لم يمكن طريان المرجوح كان الراجح واجبًا والمرجوح ممتنعًا.

[٤] مسألة: [رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب]

رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب. أما السابق فلأنه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر على لاصدوره عنه لم يوجد، وقد دللنا على أن الرجحان لا يحصل إلا مع الوجوب. وأما اللاحق فلأن وجوده ينافي عدمه، فكان منافيًا لإمكان عدمه، وكان مستلزمًا للوجوب.

واعلم أن شيئًا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين، لكنهما خارجان لا داخلان.

[٥] مسألة: [علةُ الحاجة إلى المؤثر الإمكانُ لا الحدوث]

علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان -لما سبق- لا الحدوث؛ لأن الحدوث كيفية لوجود الحادث، فيكون متأخرًا عنه، والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علّة احتياجه إليه. فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب.

احتجّوا بأن علة الحاجة لو كانت هي الإمكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثّر، وهو محال؛ لأن التأثير يستدعي حصول الأثر، والعدم نفي محض، فلا يكون أثرًا.

جوابه: ما قيل علة العدم عدم العلة. وفيه ما فيه.

[٦] مسألة: [الممكنُ حالَ بقائه لا يستغني عن المؤثر]

الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر؛ لأن علة الحاجة الإمكان، والإمكان ضروري اللزوم لماهية الممكن، فهي أبدًا محتاجة.

لا يقال: إنه حال البقاء أولى بالوجود، وتلك الأولوية مانعة من احتياجه إلى المؤثر؛ لأنا نقول: هذه الأولوية المغنية عن المرجح إن كانت حاصلة حالة الحدوث وجب الاستغناء عن المؤثّر حال الحدوث، وإن لم تكن حاصلة حالة الحدوث فهو أمر حدث حال البقاء، ولولاه لما حصل الاستمرار، فالشيء حال استمراره مفتقر إلى المرجّح.

Şöyle delil getirdiler: Eserin bekâsı halinde müessirin onun üzerinde bir etkisi ya vardır ya da yoktur. Eğer onun eserde bir etkisi varsa bu eser, ya meydana gelmiş olan varlıktır ki, bu imkânsızdır, çünkü zaten meydana gelmiş olanın tekrar meydana gelmesi imkânsızdır. Bu eser, yeni bir şey olursa, müessir yeni olan üzerinde müessir olur, bâki olanda değil. Eğer onun kesinlikle bâki olanda bir etkisi yoksa, onda etkisi [olan bir müessir] olması imkânsız olur.

Cevap şudur: Biz etki ile yeni bir şeyin meydana getirilmesini kastetmiyoruz. Bilakis eserin müessirin bekası nedeniyle bâki olduğunu kastediyoruz. Başarı Allah'tandır.

٧١ المحصل

احتجوا بأن المؤثر حال بقاء الأثر إما أن يكون له فيه تأثير أو لا يكون، فإن كان له فيه تأثير فذلك الأثر إن كان الوجودَ الذي كان حاصلًا، وهو محال؛ لأن تحصيل الحاصل محال، وإن كان أمرًا جديدًا كان المؤثر مؤثرًا في الجديد، لا في الباقي، وإن لم يكن له فيه تأثير أصلًا استحال أن يكون له فيه تأثير.

والجواب: أنا لا نعني بالتأثير تحصيل أمر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر، وبالله التوفيق.

Var Olanların Kelâmcıların Görüşüne Göre Bölümlenmesi

Var olan ya kadîmdir ya muhdestir. Kadîm, varlığının başlangıcı olmayandır; bu, Allah Teâlâ'dır. Muhdes, varlığının başlangıcı olandır; bu ise Allah Teâlâ dışındaki her şeydir.

Filozoflar şöyle dediler: "Allah Teâlâ ezelde var idi" sözümüzün mefhumu ya yoklukla ya da varlıkla ilgilidir. Birincisi geçersizdir, aksi takdirde "Ezelde var değildi" sözümüz sübûtî/varlıkla ilgili olurdu. Bu durumda da yok olan, varlıkla ilgili bir nitelikle nitelenmiş olurdu. Bu ise imkânsızdır. O halde bu mefhumun varlıkla ilgili olduğu sabit olmuştur. Bu mefhum Allah Teâlâ'nın zatının ya aynıdır ya da O'ndan başkadır. Birincisi imkânsızdır, çünkü O'nun ezelde bulunması, anda bulunmasından başkadır. Aksi takdirde an ezelin kendisi olurdu. Bu durumda anda bulunan her şey de ezelde var olurdu ki bu çelişkidir. Fakat O'nun zatı anda bulunmaktadır. Dolayısıyla O'nun ezelde bulunması, O'nun zatına ilave bir şeydir. Bu şey ezelde var olduğundan ezelde Allah Teâlâ ile birlikte başka bir şey var olmuş demektir. Sonra bu başkası, zatı gereği "oldu" ve "oluyor" manası eklenen bir şeydir. Bu ise zamandır. O halde zaman ezelde vardır.

Kelâmcılar şöyle dediler: Allah Teâlâ'nın kadîm olmasının anlamı şudur: Biz şayet başlangıcı olmayan zamanlar takdir edebilseydik Allah Teâlâ, tümüyle o zamanlarla birlikte mevcut olurdu. Bundan sabit olan şeylerden biri şudur: Eğer zaman, hudûs ve kıdemin mahiyetinde itibara alınsaydı, söz konusu zaman ya kadîm ya hâdis olurdu. Eğer onun başka bir zamanı olmamasına rağmen kadîm ise kıdem zaman itibara alınmaksızın düşünülebiliyor demektir. Bu, bir yerde düşünülebiliyorsa, her yerde de düşünülebilir demektir. Eğer hâdis ise onun hudûsunda başka bir zaman dikkate alınmaz. Çünkü zamanın başka bir zamanının olması imkânsızdır. Zamanın kendindeki hudûs, herhangi bir zaman itibara alınmaksızın düşünülebiliyorsa, diğer yerlerde de bunun benzeri düşünülebilir demektir.

تقسيم الموجودات على رأي المتكلمين

الموجود إما أن يكون قديمًا، أو محدثًا. أما القديم فهو الذي لا أوّل لوجوده، وهو الله سبحانه وتعالى، والمحدث ما لوجوده أول، وهو ما عداه تعالى.

قالت الفلاسفة: مفهوم قولنا: «كان الله تعالى موجودًا في الأزل» إما أن يكون عدميًا أو وجوديًا، والأول باطل، وإلا لكان قولنا: «ما كان موجودًا في الأزل» ثبوتيًا، فيكون المعدوم موصوفًا بالوصف الوجودي، وهو محال، فثبت أن ذلك المفهوم وجودي، وهو إما أن يكون عين ذات الله تعالى أو غيره، والأول محال؛ لأن كونه في الأزل غير حاصلٍ الآن، وإلا لكان الآن هو الأزل، فكل ما وجد الآن وجد في الأزل، هذا خلف، وذاته حاصلة الآن، فكونه في الأزل أمر زائد على ذاته، وذلك الأمر كان موجودًا في الأزل، فقد كان في الأزل مع الله تعالى غيره، ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى «كان» و«يكون» لذاته، وذلك هو الزمان، فالزمان موجود في الأزل.

قال المتكلمون: معنى كون الله تعالى قديمًا أنا لو قدّرنا أزمنة لا أول لها لكان الله تعالى موجودًا معها بأسرها. ومما تقرر ذلك أنه لو اعتبر الزمان في ماهية الحدوث والقدم لكان ذلك الزمان إما أن يكون قديمًا أو حادثًا. فإن كان قديمًا مع أنه ليس له زمان آخر، فقد صار القدم معقولًا من غير اعتبار الزمان وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كلّ موضع. وإن كان حادثًا لم يعتبر في حدوثه زمان آخر لاستحالة أن يكون للزمان زمان آخر، وإذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمانٍ فليعقل مثله في سائر المواضع.

Kadîm ve Muhdesin Özellikleri

[1.] Mesele: [Kadîmin Bir Fâile Dayandırılması İmkânsızdır]

Kelâmcılar kadîmin bir fâile dayandırılmasının imkânsız olduğunda ittifak etmişlerdir. Filozoflar ise bunun imkânsız olmadığı konusunda ittifak halindedirler. Zira âlem, filozoflara göre zamansal olarak kadîmdir, fakat âlem, yine de Allah Teâlâ'nın fiilidir.

Bana göre bu konudaki farklılık lafzîdir. Çünkü kelâmcılar kadîmi, zatı gereği zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zat*) bir müessire dayandırmaktan kaçınmamışlardır. Bu nedenle biz Eş'arîler'den *hali* kabul edenler Allah Teâlâ'nın âlimliğinin ve kâdirliğinin -kâdirlik ilim ve kudretle illetli kılınmasına rağmen- kadîm olduğunu iddia etmişlerdir. Ebû Hâşim ise âlim, kâdir, hayy ve mevcut olmanın –hepsi kadîm olmasına rağmen- beşinci bir *hal* ile [yani ilahlık ile] illetli kılındığını ileri sürmüştür. Ebü'l-Hüseyn ise âlimliğin zat ile illetli kılınmış bir *hal* olduğunu iddia etmiştir. Bu kimseler her ne kadar kadîm lafzının bu *hal*lere kullanılmasından kaçınıyorlarsa da gerçekte onlar bu manayı veriyorlar. Filozoflar ise kadîm olan âlemin Bârî Teâlâ'ya dayandırılmasını, kendilerine göre onun zatı gereği zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zat*) olması nedeniyle mümkün görmüşlerdir. Öyle ki, bu konuda var edicinin özgür iradeli fail (*fâil-i muhtâr*) olduğuna inansaydılar bunu mümkün görmezlerdi. O halde bundan herkesin kadîmin, kadîm bir zorunlu kılana (*mûcib*) dayanmasının mümkün olduğu ve özgür iradeliye (*muhtâr*) dayandırılmasının imkânsız olduğu üzerinde ittifak ettiği açığa çıkmıştır.

[2.] Mesele: [Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Harranlılara Göre Kadîmler]

Ehl-i Sünnet kadîmlerin varlığını kabul etmiştir ki bunlar, Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatlarıdır.

Mu'tezile her ne kadar bunu inkâr etmekte ileri gitmişse de onlar anlam bakımından bu yola gitmişlerdir. Çünkü onlar şöyle demişlerdir. Yukarıda zikredilen beş *hal*, zat ile birlikte ezelde sabittir. Bu yaklaşıma göre ezelde sabit olan birçok şey vardır. Kadîmin bundan başka bir anlamı da yoktur.

Müslümanlar, Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları dışında bir kadîmin bulunduğuna dair yaklaşımı inkâr etme konusunda ittifak etmişlerse de onlar bu konuda nakle dayanmaktadırlar. Çünkü [Kur'an'da yer alan] *temânu'* delili[5] ancak iki ilahın olumsuzlanmasına delalet eder. Kâdir ve diri olmayan bir kadimin olumsuzlanmasına ise delalet etmez.

5 Temânu' delili: Kur'an-ı Kerîm'de geçen bazı ayetlere (örnek olarak: el-Enbiyâ 21/22, el-İsrâ 17/42, el-Mü'minûn 23/91, er-Ra'd 13/16) dayanan ve "burhân-ı temânu'" diye anılan bu delil, temel olarak göklerde ve yerde yani tabiatta Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı tabiat düzeninin bozulacağını ifade eder.

خواص القديم والمحدث

[١] مسألة: [القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل]

اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل. واتفقت الفلاسفة على أنه غير ممتنع، فإن العالم قديم عندهم زمانًا، مع أنه فعل الله سبحانه وتعالى.

وعندي أن الخلاف في هذا المقام لفظي؛ لأن المتكلمين لم يمتنعوا من إسناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات. ولذلك زعم مثبتو الحال منا أن عالمية الله تعالى وقادريته قديمان، مع أن العالمية والقادرية معللة بالعلم والقدرة. وزعم أبو هاشم أن العالمية والقادرية والحية والموجودية معللةٌ بحالةٍ خامسةٍ، مع أن الكل قديمٌ، وزعم أبو الحسين أن العالمية حالة معللة بالذات، وهؤلاء وإن كانوا يمتنعون عن إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال ولكنهم يعطون المعنى في الحقيقة. وأما الفلاسفة فإنهم إنما جوّزوا إسناد العالم القديم إلى الباري تعالى؛ لكونه عندهم موجبًا بالذات، حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلًا بالاختيار لما جوّزوا ذلك، فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز استناد القديم إلى الموجب القديم، وامتناع استناده إلى المختار.

[٢] مسألة: [القدماء عند أهل السنة والمعتزلة والحرنانيين]

أهل السنة أثبتوا القدماء، وهي ذات الله تعالى وصفاته.

والمعتزلة وإن بالغوا في إنكاره، ولكنهم قالوا به في المعنى؛ لأنهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات، فعلى هذا الثابت في الأزل على هذا القول أمور كثيرة، ولا معنى للقديم إلا ذلك.

وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على إنكاره، لكنهم عوّلوا فيه على السمع؛ لأن دليل التمانع لا يدل إلا على نفي إلهين، فأما على نفي قديم غير قادر ولا حي فلا.

Harranlılar beş kadîm varlığın olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kadîmlerin ikisi, diri ve fâil olup bunlar Bârî Teâlâ ve nefstir. Nefs ile hayat için bir ilke olan şeyi kastetmişlerdir. Hayat için ilke olan şeyler, beşerî ve semavî ruhlardır. Kadîmlerin biri ise edilgindir ve diri değildir ki, bu, maddedir (*heyûlâ*). Kadîmlerin ikisi ise ne diri ne fâil ne edilgindir. Bunlar mutlak zaman *(dehr)* ve boşluktur (*fezâ*). Allah Teâlâ'nın kıdeminin delili meşhurdur. Nefs ve maddenin kıdemi ise her muhdesin madde ile öncelendiği düşüncesine dayanmaktadır. Zira onlar şöyle dediler: Eğer nefs hâdis olursa maddî olur ve onun maddesi eğer hâdis olursa sonsuza değin başka bir maddeye ihtiyaç duyar. Eğer kadîm ise istenen zaten budur. Maddeye gelince, eğer o hâdis olursa teselsül gerekir, eğer kadîm ise istenen zaten budur. Mutlak zamana gelince, *dehr* zamandır ve o yokluğu kabul etmez. Çünkü yokluğun kendisi için mümkün olduğu her şeyin yokluğu, zamansal bir sonralıkla varlığından sonra olur. Böylece zaman, yokluğu farz edildiği halde var olur ki, bu imkânsızdır. Sonuç olarak zamanın yokluğunun farz edilmesi, zatı gereği imkânsızlığı gerektirdiğinden, zaman zatı gereği zorunlu olur. Boşluk da zatı gereği zorunludur, çünkü zatı gereği zorunlu, olumsuzlanmasının imkânsızlığına yalın yaratılışın şahitlik ettiği şeydir. Boşluk böyledir, çünkü şayet boşluk olumsuzlansaydı, işaretler hasebiyle ayrışan yönler kalmazdı. Bu ise makul değildir.

[3.] Mesele: [Abdullah b. Sa'îd, Kadîmin Sıfat Olduğunu, Kerrâmiyye Hudûsun Sıfat Olduğunu İddia Etmiştir]

Biz Eş'arîlerden Abdullah b. Sa'îd kıdemin sıfat olduğunu, Kerrâmiyye ise hudûsun sıfat olduğunu iddia etmişlerdir ki, ikisi de geçersizdir. Çünkü kıdem sıfat olsaydı, o sıfat kadîm olurdu. Hudûs sıfat olsaydı o sıfat hâdis olurdu. Dolayısıyla teselsül gerekirdi.

[4.] Mesele: [Filozoflar Her Muhdesin Madde ve Müddet ile Öncelendiğini İddia Etmişlerdir]

Filozoflar, her muhdesin madde ve müddet ile öncelendiğini iddia etmişlerdir.

Madde ile öncelenmesinin gerekçesi şudur: Muhdes imkân ile öncelenmiştir. İmkân varlığa ait bir sıfat olup kâdirin ona güç yetirebilmesinden başkadır. Çünkü kâdirin ona güç yetirebilmesi, bir şeyin kendinde mümkün olmasına dayanır. Şayet onun imkânı, kâdirin ona güç yetirebilmesinden ibaret olsaydı, bir şeyin kendisine dayanması gerekirdi. Sonuç olarak imkânın mevcut bir sıfat olduğu sabit olmuştur. Bu sıfat mümkünün varlığını önceler. Dolayısıyla bir mahalli gerektirir ki o mahal de maddedir.

Bunun cevabı, yok (*ma'dûm*) meselesinde geçen şeydir.

وأما الحرانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء: اثنان حيان فاعلان، وهما الباري والنفس، وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة، وهي الأرواح البشرية والسماوية؛ وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى؛ واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان، وهما الدهر والفضاء. أما قدم الباري تعالى فالدليل عليه مشهور. وأما قدم النفس والهيولى فهو بناء على أن كل محدث مسبوق بمادة فقالوا: لو كانت النفس حادثة لكانت مادية، ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى نهايةٍ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب. وأما الهيولى فإن كانت حادثة لزم التسلسل، وإن كانت قديمة فهو المطلوب. وأما الدهر فهو الزمان وهو غير قابلٍ للعدم؛ لأن كل ما صح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية، فيكون الزمان موجودًا حال ما فرض معدومًا، وهذا محال، فإذا قد لزم من فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجبًا لذاته. وأما الفضاء فهو أيضًا واجب لذاته؛ لأن الواجب لذاته هو الذي يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه، والفضاء كذلك؛ لأنه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات، وذلك غير معقول.

[٣] مسألة: [زعم عبد الله بن سعيد أن القدم صفة، والكرامية أن الحدوث صفة]

زعم عبد الله بن سعيد منّا أن القدم صفة. وزعمت الكرامية أن الحدوث صفة، وهما باطلان؛ لأن القدم لو كان صفة لكانت قديمة، والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة، فيلزم التسلسل.

[٤] مسألة: [زعمت الفلاسفة أن كل محدثٍ فهو مسبوق بمادة ومدة]

زعمت الفلاسفة أن كل محدثٍ فهو مسبوق بمادة ومدة.

أما المادة فلأن المحدث مسبوق بالإمكان، وهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه؛ لأن صحة اقتدار القادر عليه موقوفة على كون الشيء ممكنًا في نفسه، ولو كان إمكانُه نفسَ صحة اقتدار القادر عليه لزم توقف الشيء على نفسه، فثبت أن الإمكان صفة موجودة، وهي سابقة على وجود الممكن، فيستدعي محلًا، وهو المادة.

والجواب عنها ما مر في مسألة المعدوم.

Müddet ile öncelenmesi konusunda ise şöyle dediler: Her muhdesin yokluğu varlığından öncedir. Buna göre bu öncelik, yokluğun kendisi değildir. Zira önceki yokluk, sonraki yokluk gibidir. Oysa önce, sonra değildir. O halde öncelik, varlığa ait bir sıfat olup var olan bir nitelenen gerektirir. Dolayısıyla bu hâdisten önce, başlangıcı olmayan bir öncelikle nitelenen başka bir şey vardır. O halde burada başlangıcı olmayan öncelikler söz konusudur. Önceliğin zatı gereği kendisine iliştiği şey ise zamandır. O halde burada başlangıcı olmayan zamanlar vardır.

Cevap şudur: Hâdisin yokluğunun varlığını öncelemesinin zamanla gerçekleşmesi zorunlu olsaydı, zamanın her bir parçasının yokluğunun varlığını öncelemesi de zamanla olurdu ve Bârî Teâlâ'nın zamanın bu parçasını öncelemesi, zaman bakımından söz konusu olurdu. Böylece Allah Teâlâ'nın zamansal olması ve zamanın zamanî olması gerekirdi ki bu ikisi de imkânsızdır.

[5.] Mesele: [Yokluk Kadîm İçin Mümkün Değildir]

Yokluk, kadîm için mümkün değildir. Bu mesele hudûs meselesinin öncüllerinden biri olduğundan, bunun kanıtlamasını orada zikretmeyi uygun gördük.

وأما المدة فقالوا: كل محدثٍ فعدمه قبل وجوده، فتلك القبلية ليست نفس العدم، فإن العدم قبل كالعدم بعد، وليس القبل بعد، فهي صفة وجودية، فتستدعي موصوفًا موجودًا، فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبلية لا إلى أولٍ، فههنا قبليات لا أول لها، والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان، فهنا أزمنة لا أول لها.

والجواب: أن تقدم عدم الحادث على وجوده، لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدم عدم كل واحدٍ من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان، ولكان تقدم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان، فيلزم أن يكون الله تعالى زمانيًا وأن يكون الزمان زمانيًا، وهما محالان.

[٥] مسألة: [العدم لا يصح على القديم]

العدم لا يصح على القديم، ولما كانت هذه المسألة إحدى مقدمات مسألة الحدوث لا جرم رأينا أن نذكر برهانها هناك.

Mümkünlerin Filozofların Görüşüne Göre Bölümlenmesi

[Arazlar, Cevherler ve Bunların Hükümleri]

[Bir şeye] yerleşen, bazen yerleştiği mahallin var olmasının bir sebebi olur. Bu şu iki yolla gerçekleşir: [i] Ya yerleşen , mahallin varlığını gerektirir. Sonra kendisi, kendisinin o mahalle yerleşmesini gerektirir. [Fakat bu ikinci gerektirme] mahallin varlığı [yani ilk gerektirme] ile şartlıdır. [ii] Ya da eser, müessirinin kendisine yerleşmesini gerektirir. Her iki varsayıma göre kısırdöngü gerekmez. Buna göre kendi kendine kâim olup, kendisine yerleşenin kâim olmasını sağlayan mahal, "madde" diye isimlendirilir. Kendisine yerleşen şeyle kâim olmayan mahal ise "konu" (*mevzû*) diye isimlendirilir. O halde konu, mahalden daha özeldir. Dolayısıyla konunun yokluğu, mahallin yokluğundan daha genel olur.

Bunu öğrendiğinde şöyle deriz: Mümkün ya bir konuda olur ki, bu arazdır; ya da bir konuda olmaz ki, bu cevherdir. Cevher ya bir mahalde olur ki, bu surettir ya da mahallin kendisi olur ki, bu maddedir. Ya da madde ve suretten bileşik olur ki, bu da tümevarım ile sadece cisimdir. Ya da ne yerleşen ne mahal ne bu ikisinden bileşik olur ki, bunun da ya cisimle, onu idare etmeye yönelik bir ilgisi olur ki, bu nefistir; ya da böyle bir ilgisi olmaz ki, bu da akıldır.

Araz ise [1] ya bir nispet gerektirmekte [2] ya bir bölünme gerektirmekte [3] ya da ne nispet ne de bölünme gerektirmektedir.

[1] Nispet [arazları] sekiz kısımdır. Yer kategorisi, mekânda meydana gelmedir. Zaman kategorisi, zamanda ya da zamanın [geçmiş ve gelecek gibi] bir tarafında meydana gelmedir. Göreli (*muzâf*) [yani görelik (*izâfet*) kategorisi] ise tekrar eden nispettir. Sahiplik kategorisi bir şeyin, onun taşınmasıyla taşındığı bir başkasıyla kuşatılmış olmasıdır. Etki kategorisi tesirdir. Edilgi kategorisi etkilenmedir. Konum kategorisi ise cisim için, parçaları arasında bulunan nispetler ve kendi parçalarıyla haricî şeyler arasındaki nispetler sebebiyle meydana gelen bir heyettir.

[2] Bölünme gerektiren araz ise ya tek bir sınırda ortak parçalara bölünmesi bakımından olandır ki, bu sürekli niceliktir, ya da tek bir sınırda ortak olmayan parçalara bölünmesi bakımından olandır ki, bu da süreksiz niceliktir. Sürekli nicelik ise ya kendisinde farz edilen parçalarının birlikte var olması bakımından olandır ya da böyle olmayandır. Birincisi zatı sabit sürekli niceliktir. Bu ise ya tek boyutlu olur ki, bu çizgidir; ➺

تقسيم الممكنات على رأي الحكماء

[الأعراض والجواهر وأحكامهما]

إن الحالّ قد يكون سببًا لقوام المحلّ إما بأن يقتضي الحال وجود المحل، ثم أن تصير نفسه حالّة فيه بشرط وجود المحل، أو بأن يقتضي الأثر حلولَ مؤثره فيه، وعلى التقديرين لا يلزم الدور. فالمحل المتقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه يسمى بالهيولى، والمحل الذي لا يتقوم بما يحل فيه يسمّى بالموضوع، فهو أخص من المحل، فيكون عدمه أعم من عدم المحل.

إذا عرفت ذلك فنقول: الممكن إما أن يكون في الموضوع وهو العرض، أو لا يكون وهو الجوهر. والجوهر إما أن يكون في محل وهو الصورة؛ أو يكون محلًا وهو الهيولى؛ أو مركبًا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء؛ أو لا حالًّا ولا محلًّا ولا مركبًا منهما: وهو إما أن يكون متعلقًا بالجسم تعلق التدبير وهو النفس؛ أو لا يكون وهو العقل.

وأما العرض فهو إما أن يقتضي نسبة، أو قسمة، أو لا نسبة ولا قسمة.

أما النسبة فسبعة أقسام: الأين، وهو الحصول في المكان. والمتى، وهو الحصول في الزمان أو في طرفه. والمضاف، وهو النسبة المتكررة. والملك، وهو كون الشيء محاطًا بغيره الذي ينتقل بانتقاله. وأن يفعل، وهو التأثير. وأن ينفعل، وهو التأثر. والوضع، وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب وما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجية عنها من النسب.

أما العرض الذي يقتضي القسمة فإما أن يكون بحيث ينقسم إلى أجزاء مشتركة في حد واحد، وهو الكم المتصل، أو لا يشترك في حد واحد، وهو الكم المنفصل. أما المتصل فإما أن تكون الأجزاء المفترضة فيه بحيث توجد معًا، وإما أن لا يكون كذلك. فالأول هو الكم المتصل القار الذات، وهو إما أن يكون ذا بُعدٍ واحد وهو

ya iki boyutlu olur ki, bu yüzeydir; ya da üç boyutlu olur ki bu da matematiksel cisimdir. Zatı sabit olmayan ise sadece zamandır. Süreksiz nicelik ise sayıdır.

[3] Ne bölünme ne de nispet gerektiren araz ise niteliktir. Nitelik dört kısımdır. Birincisi, beş duyu ile duyulurlardır. İkincisi, nefsânî niteliklerdir. Üçüncüsü, *teheyyü*'dür ki, bu ya itme içindir ki, bu güçtür, ya da etkilenme içindir ki, bu güçsüzlüktür. Dördüncüsü, niceliklere ait niteliklerdir ki, ya düzlük ve eğrilik gibi süreklidir ya da asallık ve bileşiklik gibi süreksizdir.

Kelâmcılar ise nispetle ilgili arazların varlığını inkâr etmişlerdir. [a] Görelik kategorisini inkâr etmelerinin gerekçeleri şunlardır: [i] Çünkü görelik, var olsaydı bir mahalde olurdu. Onun mahalline yerleşmesi, kendi zatı ile söz konusu mahal arasında bir ilişkidir, dolayısıyla onun zatından başka bir şeydir. Bu başka da bir mahalle yerleşir ki, böylece onun yerleşmesi de ona ilave olur ve teselsül gerekir. [ii] Ayrıca her hâdis zaman içinde yaratılır. Zira Allah Teâlâ, o hâdisle birlikte o zamanda vardır. Şayet bu birliktelik varlıkla ilgili bir sıfat ise Allah'ın zatında sıfatın hudûsu gerekir ki, bu imkânsızdır. [iii] Ayrıca görelik, eğer mevcut bir sıfat olsaydı onun varlığı, varlığın bütün mevcutlar arasında ortak bir nitelik olmasına binaen, mahiyetinden başka olurdu. Onun varlığının mahiyeti için meydana gelmesi, varlığı ile mahiyeti arasında bir göreliktir. Bu görelik, mevcut göreliğin gerçekleşmesinden öncedir. O halde şey, kendinden önce var olur ki, bu çelişkidir. [b] Bir şeyin zamana nispetine gelince bu eğer mevcut bir sıfat olsaydı onun o zamana başka bir nispeti olurdu ve teselsül gerekirdi. [c] Aynı şekilde etki de ilave bir sıfat olsaydı o sıfat zatıyla mümkün ve bir müessire muhtaç olurdu. Müessirin etkisi o sıfatta başka bir sıfat olurdu ve teselsül gerekirdi. [d] Aynı şekilde kabul [yani etkilenme] şayet ilave bir sıfat olsaydı zatın onunla nitelenmiş olması başka bir sıfat olurdu ve teselsül gerekirdi.

Filozoflar ise bu nispet arazlarının varlığına şöyle delil getirmişlerdir: Örneğin göğün yerin üstünde olması ister farz etme ve itibara alma bulunsun ister bulunmasın meydana gelmiş bir şeydir. Üstte olma durumu, yoklukla ilgili bir şey değildir. Çünkü bir şey üstte olmayabilir, sonra üst haline gelir. O halde yokluktan sonra meydana gelen üstte olma, yoklukla ilgili değildir. Aksi takdirde olumsuzlamanın olumsuzlaması olumsuz olurdu. Oysa bu imkânsızdır. Sonuç olarak üstte olma sübûtîdir. Üstte olma zatın kendisi de değildir. [i] Çünkü cisim olması bakımından cisim, başkasına kıyasla kullanılmaz, ancak üstte olması bakımından başkasına kıyasla kullanılır. [ii] Ayrıca bir şey üstte olmayabilir, sonra üst haline gelir. Oysa zat, iki halde de varlığını sürdürüyorken üstte olma, iki halde de meydana gelmiş değildir.

Sonra ilk kelâmcılardan Muammer, bu delilin gücü nedeniyle, nispetle ilgili arazları olumlamış, kelâmcılar tarafından zikredilen teselsülleri savuşturacak bir şey bulamayınca da teselsülü kabul etmek zorunda kalmış ve her biri diğeriyle kâim olan, sonsuz arazların varlığını kabul etmiştir. ⇸

الخط، أو ذا بعدين وهو السطح، أو ذا ثلاثة أبعاد وهو الجسم التعليمي. وأما الذي لا يكون قارّ الذات فهو الزمان فقط. وأما الكم المنفصل فهو العدد.

وأما العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة، فهو الكيف. وأقسامه أربعة: أحدها: المحسوسات بالحواسّ الخمسة. وثانيها: الكيفيات النفسانية. وثالثها: التهيؤ إما للدفع وهو القوة أو للتأثّر وهو اللاقوة. ورابعها: الكيفيات المختصة بالكميات، إما المتصلة كالاستقامة والانحناء، وإما المنفصلة كالأولية والتركيب.

أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الأعراض النسبية. أما الإضافة فلأنها لو كانت موجودة لكانت في محل، وحلولها في محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل، فكانت غير ذاتها، وذلك الغير أيضًا يكون حالًّا في المحل، فيكون حلوله زائدًا عليه، ولزم التسلسل. ولأن كل حادث يحدث، فإن الله تعالى يكون موجودًا معه في ذلك الزمان، فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى، وهو محال. ولأن الإضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها، بناءً على أن الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات، فحصول وجودها لماهيتها إضافة بين وجودها وماهيتها، وتلك الإضافة سابقة على تحقق الإضافة الموجودة، فيكون الشيء موجودًا قبل نفسه، هذا خلف. وأما نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان، ولزم التسلسل. وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة إلى مؤثر، فكان تأثير المؤثر فيها صفة أخرى، ولزم التسلسل. وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفية الذات بها صفة أخرى، ولزم التسلسل.

أما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلًا أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد، وهو ليس أمر عدميًا؛ لأن الشيء قد لا يكون فوقًا، ثم يصير فوقًا، فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية، وإلا لكان نفي النفي عدميًا، وهو محال، فالفوقية أمر ثبوتي. وليست هي نفسَ الذات؛ لأن الجسم من حيث إنه جسم غيرُ مقول بالقياس إلى الغير، ومن حيث إنه فوق مقولٌ بالقياس إلى الغير. ولأن الشيء قد لا يكون فوقًا، ثم يصير فوقًا، والذات باقية في الحالتين، والفوقية غير حاصلة في الحالتين.

ثم إن معمّرًا من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجة هذه الأعراض النسبية، ولم يجد دافعًا للتسلسلات المذكورة، فالتزمها، وأثبت أعراضًا لا نهاية لها يقوم كل

Kelâmcılar şöyle demişlerdir: Bu geçersizdir, çünkü var olan her sayının bir yarısı vardır. Onun yarısı tamamından daha azdır. Başkasından daha az olan her şey sonludur. Dolayısıyla onun yarısı da sayı bakımından sonludur. Yarısı sayı bakımından sonlu olan her şeyin tamamı da sonludur. Çünkü o, sonlunun katıdır. Muammer ise şöyle demiştir: Her sayının yarısının olduğunu kabul etmiyoruz. Bilakis bu, sonlu sayının özelliklerinden biridir. Bunu kabul ettik diyelim, fakat niçin siz başkasından daha az olan her şeyin sonlu olduğunu söylediniz?! Allah Teâlâ'nın kudretine konu olan şeylerin onun bildiklerinden daha az ve binin sonsuza kadar tekrar eden katları iki binin sonsuza kadar tekrar eden katlarından daha az değil midir?!

Biz [filozofların deliline karşı] şöyle diyoruz: Filozofların nispet arazlarının ispatı hakkındaki delili, öncelik ve sonralığın mevcut iki sıfat olmasını gerektirir. Oysa bu imkânsızdır. [i] Çünkü iki görelik birlikte bulunur. Öncelik ve sonralık ancak birlikte bulunacağından, bu ikisinin mahalli de birlikte bulunur. O halde önce, sonra ile birlikte vardır. Bu ise bir çelişkidir. [ii] Ayrıca biz bugün, geçmiş gün hakkında geçmiş olmakla hükmederiz. Onun geçmiş olmasından anlaşılan olumsuzlamayla ilgili bir şey (*selbî*) değildir. Çünkü o geçmiş değilken, sonra geçmiş olmuştur. O halde geçmiş gün, sübûtîdir. Onun sübûtu, sadece zihinde de değildir. Zira biz farz etme ve itibarın yokluğunu farz etsek bile o gün kendinde geçmiştir. Onun sübûtu, o günün kendinden de ibaret değildir. Çünkü o, şimdiki zaman iken geçmiş değildi. O halde o günün geçmiş olmak vasfının, yokluğu halinde onunla kaim, hakiki bir araz olması gerekir. Böylece mevcut, yok ile kaim olur ki bu imkânsızdır.

Konum ise örneğin oturma heyeti gibidir. Eğer oturma ile cismin her bir parçasına ait bir yer ve başkasıyla temas kastedilirse onun sübûtunda herhangi bir tartışma zaten yoktur. Eğer oturma ile bunun ötesinde parçaların toplamıyla var olan bir şey kastedilirse bu imkânsızdır. Çünkü bir şeyin, çok sayıda mahalle yerleşmesi imkânsızdır. Şöyle denilemez: "O parçaların toplamına, bir olmaları itibariyle birlik ilişir. Bu durumda konum heyetinin birlikle var olması, birin birden çok mahalle var olmasını gerektirmez" şeklinde denilmesi niçin mümkün olmasın?! Çünkü biz şöyle diyoruz: Söz konusu birliğin konum heyetiyle nasıl var olduğundaki sorun, konum heyetinin birlikle var olmasındaki sorun gibidir. O halde bu, geçmiş başka bir sebeple olursa teselsül gerekir.

Sahiplik hakkındaki söz de böyledir.

Sürekli niceliklere gelince, şöyle denilmiştir. Yüzeyin cismin sonu olmak dışında bir anlamı yoktur. Bir şeyin sonu, o şeyin yok olmasıdır. Bir şeyin yok olması ise varlıkla ilgili bir şey olmaz. Çizgi ve nokta hakkında da söz böyledir. Yine yüzey, üç yönde bölünen cisme yerleşen bir araz olsaydı, ↠

واحدٍ منها بالآخر. قال المتكلمون: هذا باطل؛ لأن كل عددٍ موجودٍ فله نصف، ونصفه أقل من كله، وكل ما كان أقل من غيره فهو متناه، فنصفه متناه في العدد، وكل ما نصفه متناه في العدد فكله متناه؛ لأنه ضعف المتناهي. قال معمّر: لا نسلم أن كل عدد فله نصف، بل ذلك من خواص العدد المتناهي، سلمناه، لكن لم قلتم: إن كل ما كان أقل من غيره فهو متناه، أليس أن مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته، وتضعيف الألف مرارًا لا نهاية لها أقل من تضعيف الألفين مرارًا لا نهاية لها.

ونحن نقول: حجة الفلاسفة على إثبات النسب تقتضي كون التقدم والتأخر صفتين موجودتين، وذلك محال؛ لأن الإضافتين توجدان معًا، فالقبلية والبعدية لا يوجدان إلا معًا، فمحلاهما يوجدان معًا، فالقبل موجود مع البعد، هذا خلف. ولأنا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضيًا، والمفهوم من كونه ماضيًا ليس أمرًا سلبيًا؛ لأنه صار ماضيًا بعد ما لم يكن ماضيًا، فهو إذن ثبوتي. وليس ثبوته في الذهن فقط، فإنا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه. وليس عبارةً عن نفس ذلك اليوم؛ لأنه حين كان حاضرًا لم يكن ماضيًا، فيلزم أن يكون وصف كونه ماضيًا -عرضًا حقيقيًا قائمًا به حال عدمه، فيكون الموجود قائمًا بالمعدوم، وهو محال.

وأما الوضع فهو كهيئة الجلوس مثلًا، فإن أريد به ما لكلّ واحدٍ من أجزاء الجسم من الأين ومماسة الغير فلا نزاع في ثبوته، وإن عني به أمرٌ وراء ذلك قائمٌ بمجموع الأجزاء فهو محال، لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة. لا يقال: لم لا يجوز أن يقال: إنه عرضت لمجموع تلك الأجزاء وحدةٌ باعتبارها صارت واحدةً، وحينئذٍ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيامُ الواحد بالمحال الكثيرة. لأنا نقول: الإشكال في كيفية قيام تلك الوحدة بها كالإشكال في قيام هيئة الوضع بها. فإن كان ذلك بسببِ وحدةٍ أخرى سابقةٍ لزم التسلسل.

وكذا القول في الملك.

وأما الكميات المتصلة فقيل: لا معنى للسطح إلا نهاية الجسم، ونهاية الشيء هي أن يفنى ذلك الشيء، وفناء الشيء لا يكون أمرًا وجوديًا. وكذا القول في الخط والنقطة. وأيضًا السطح لو كان عرضًا حالًا في الجسم المنقسم في الجهات الثلاث،

böyle olan şeye yerleşen, üç yönde bölünen olacağından, yüzey de üç yönde bölünür ve böylece cisim olur. Bu ise çelişkidir.

Zamana gelince -ki o, Aristoteles'e göre hareketin miktarıdır- [kelamcılar] onun var olmasının mümkün olmadığına birkaç gerekçeyle delil getirdiler:

Birincisi: Eğer zaman var olsaydı ya zatı sabit bir mevcut olurdu. Bu durumda şimdi, geçmişin aynı olurdu. Bu durumda da bugün meydana gelen, Tufan zamanı meydana gelen olurdu. Bu ise çelişkidir. Ya da zatı sabit olmaz. Bu durumda akıl, zamanın bir parçasının, [geçmişte] var olduğuna ama anda devam etmediğine, zamanın bir parçasının da anda meydana geldiğine hükmeder. Geçmiş ve an zamandır. Bundan zamanın zamanda vâki olması gerekir. O halde zaman şayet varlıkla ilgili bir şey olsaydı teselsül gerekirdi ki, bu imkânsızdır.

İkincisi: Zaman ya geçmiş ya gelecek ya da şimdidir. Kuşkusuz geçmiş ve gelecek yoktur. Şimdi ise andır. An ise ya bölünür ya da bölünmez. Eğer an bölünürse onun parçaları birlikte bulunmaz. Dolayısıyla bizim var olarak farz ettiğimiz şey var olmaz. Bu ise çelişkidir. Eğer an bölünmezse onun yokluğu kuşkusuz bir anlıktır. O yok olduğu vakit, bir anda başka bir şey meydana gelir. Bu anların peş peşe gelmesini gerektirir. Bu ise cismin birbirini izleyen noktalardan bileşmesini gerektirir ki, bu çelişkidir.

Üçüncüsü: Zaman eğer var olsaydı zatı gereği zorunlu olurdu. Art bitişenin fesadı, ön bitişenin fesadına delalet eder. Şartlı önermenin açıklaması şöyledir. Eğer zaman var olsaydı -biz onun yokluğu kabul ettiğini varsaydığımızdan, farz edelim ki yokluktur- onun yokluğu, önce ile birlikte olmayan bir sonralık tarzında varlığından sonra olur. Bu sonralık ancak zaman gerçekleştiğinde gerçekleşir. Bu durumda zamanın yokluğunu farz etmek zamanın varlığını gerektirir. Bu ise imkânsızdır. O halde zamanın yokluğunun mutlak olarak varsayılması, imkânsızı gerektirir. Bu durumda zamanın yokluğunun farz edilmesi imkânsızdır. Sonuç olarak zaman zatı gereği zorunlu olur. Biz "Zatı gereği zorunlu olması imkânsızdır" dedik. Çünkü zamanın her bir parçası mümkün hâdistir. Toplam, ancak parçalarla kâim kılınmıştır. Sonradan meydana getirilmiş mümkün ile kâim olanın, zatı gereği zorunlu olması imkânsızdır.

Dördüncüsü: Eğer zaman var olsaydı mutlak varlığın miktarı olurdu. Zira biz zorunlu olarak biliriz ki, hareketlerin bir kısmı dün var idi, bir kısmı şu an vardır ve bir kısmı da yarın var olacaktır. Aynı şekilde zorunlu olarak Allah'ın da dün var olduğunu, şu an var olduğunu ve yarın var olarak kalmaya devam edeceğini biliriz. Bunlardan birinin inkârı mümkün olduğunda, diğerinin inkârı da mümkün olur. Fakat zamanın mutlak varlığın miktarı olması imkânsızdır. Çünkü kendinde değişiyorsa, sabit olana örtüşüp çakışması imkânsızdır. Eğer sabit ise değişene örtüşüp çakışması mümkün değildir. Eğer "Değişenin değişene nispeti zamandır. Değişenin sabit olana nispeti ise *dehr*dir. Sabit olanın sabit olana nispeti *sermed*-dir" dersen ➝

والحالّ في الشيء الذي يكون كذلك منقسمٌ في الجهات الثلاث، فالسطح منقسم في الجهات الثلاث، فكان جسمًا، هذا خلف.

أما الزمان -وهو مقدار الحركة عند أرسطاطاليس- فقد احتجوا على أنه لا يجوز أن يكون موجودًا بأمورٍ.

أولها: أنه لو كان موجودًا لكان إما أن يكون موجودًا قارّ الذات، فيكون الحاضر عين الماضي فيكون الحادث اليوم حادثًا زمانَ الطوفان، هذا خلف؛ أو لا يكون قارّ الذات، وحينئذٍ يقضي العقل بأن جزءًا منه كان موجودًا ولم يبق الآن، وأن جزءًا منه خصل الآن، والماضي والآن هو الزمان، فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان، فلو كان أمرًا وجوديًّا لزم التسلسل، وهو محال.

وثانيها: أن الزمان إما الماضي، أو المستقبل، أو الحال. ولا شك في أن الماضي والمستقبل معدومان. أما الحال فهو الآن، وهو إما أن يكون منقسمًا، أو لا يكون. فإن كان منقسمًا لم توجد أجزاؤه معًا، فلا يكون الذي فرضناه موجودًا موجودًا، هذا خلف. وإن لم يكن منقسمًا كان عدمه دفعة لا محالة، وعند فنائه يحدث أمر آخر دفعة، فيلزم منه تتالي الآنات، ويلزم منه تركب الجسم من النقط المتتابعة، هذا خلف.

وثالثها: الزمان لو كان موجودًا لكان واجب الوجود لذاته، وفساد التالي يدل على فساد المقدم. بيان الشرطية: أنه لو كان موجودًا وفرضناه قابلًا للعدم فلنفرض أنه عدم، فيكون عدمُه بعد وجوده بعديةً لا توجد مع القبل، وهذه البعدية لا تتحقق إلا عند تحقق الزمان، فإذن يلزم من فرض عدم الزمان وجوده، وذلك محال، فإذن مجرد فرض عدمه يستلزم المحال، فإذن فرض عدمه محال، فهو واجب لذاته. وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون واجبًا لذاته؛ لأن كل جزء منه حادث ممكن، والمجموع متقوم بالأجزاء، والمتقوم بالممكن المحدث يستحيل أن يكون واجبًا لذاته.

ورابعها: لو كان الزمان موجودًا لكان مقدارًا لمطلق الوجود، فإنا كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما كانت موجودة أمس، ومنها موجود الآن، ومنها ما يوجد غدًا، كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجودًا بالأمس، وأنه موجود الآن، وسيبقى موجودًا غدًا، فإذا جاز إنكار أحدها جاز إنكار الآخر، لكن يستحيل أن يكون مقدارًا لمطلق الوجود؛ لأنه في نفسه إن كان متغيرًا استحال انطباقه على الثابت. وإن كان ثابتًا استحال انطباقه على المتغير. فإن قلت: نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان، ونسبة المتغير إلى الثابت هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد، قلت: هذا

ben şöyle derim: Bu süslü sözler, faydadan yoksundur. Çünkü ben delille gösterdim ki, "oldu", "oluyor" mefhumu, dış dünyada var olan şeyler olsaydı ya zatı sabit olurdu, dolayısıyla değişenlerde olmaması gerekirdi. [Ya da zatı sabit olmayıp] değişen olursa da onun sabit olanda varlığı imkânsız olurdu. Bu bölümleme, ibarelerle bir kenara itilemez.

Beşincisi: Bu, özellikle Aristoteles'in sözünün geçersizliği hakkındadır. Şöyle ki: Zaman hareketin uzamasının miktarıdır. Hareketin uzamasının dışta bir varlığı yoktur. Çünkü uzama ancak iki parçanın meydana gelmesi anında meydana gelir. Bu iki parça bir anda var olamaz. Bilakis birincinin meydana gelmesi anında ikincisi henüz meydana gelmemiştir. İkincinin meydana gelmesi anında birincisi yitip gitmiştir. Hareketin uzamasının dışta bir varlığı olmadığında bu uzamanın miktarının bir varlığı olmaz. Çünkü var olanın yok olanla kâim olması imkânsızdır. Bu delili, büyük imam Efdalüddin el-Gaylânî beyan etmiştir -Allah ona uzun ömürler versin-.[6]

Süreksiz niceliklere gelince bunlar varlıkla ilgili şeyler değildir. [i] Çünkü sayının birliklerin toplamından başka bir anlamı yoktur. Birliğin ise zata eklenen varlıkla ilgili bir sıfat olması mümkün değildir. Aksi takdirde o mahiyetin yani birlik mahiyetinin fertlerinden olan bütün birler, bir olurdu. Dolayısıyla teselsül gerekirdi. [ii] Ayrıca ikilik, iki birlikle kâim iken, tek bir sıfat olsaydı ya tamamıyla bu iki birlikten her biri ile kâim olurdu. Dolayısıyla birin iki ile kâim olması gerekirdi [ki bu imkânsızdır]. Bu durumda bunların tek başına her birinin iki olması gerekir. Bu da imkânsızdır. Eğer [ikilik] iki birlik üzerine dağıtılırsa iki birlikten her biri ile kâim olan diğeri ile kâim olandan başka olur. Dolayısıyla ikilik tek bir sıfat olmaz, bilakis iki şeyin toplamı olur. Eğer bu mümkün olursa bu durumda ikiliği, o iki birliğin kendisi kılarız.

Filozoflar ise birliğin sübûtî sıfat olmasına şöyle delil getirdiler: Tek bir insan, on kişiyle birlik konusunda farklı, insanlık konusunda ortaktır. Birlik mahiyet üzerine ilavedir ve yoklukla ilgili bir şey değildir. Çünkü birlik eğer yoklukla ilgili olsaydı çokluğun yokluğu olurdu. Çokluk eğer yoklukla ilgili ise birlik yokluğun yokluğudur. Dolayısıyla sübûtî olur. Eğer varlıkla ilgili ise çokluğun birlerin toplamından başka bir anlamı yoktur. Birlik yoklukla ilgili olduğunda yoklukların toplamının varlıkla ilgili bir şey olması gerekir ki, bu imkânsızdır. Sonuçta bu delillerle birliğin ve çokluğun zat ile kâim ve varlıkla ilgili iki sıfat olduğu sabit olmuştur.

Niteliklere gelince, bunların niceliklere özgü olan kısmı mevcut değildir. Çünkü niceliğin varlığının geçersiz olduğuna delalet eden delil, onunla kâim olan şeyin de geçersiz olduğuna delalet eder. Katılık, cevher-i ferd [yani atom] görüşüne dayanan bir araya gelmeden ibarettir. Yumuşaklık ise direncin olmamasından ibarettir ve dolayısıyla yoklukla ilgilidir. En iyi Allah bilir.

6 Dua cümlesi, eserin bazı yazmalarında "Allah uzun ömür versin" şeklinde, bazılarında ise "Allah rahmet eylesin" şeklindedir. Eserin telifi sırasında Gaylânî'nin sağ olduğuna işaret ederek biyografik ve eserin telif tarihine dair kronolojik bir bilgi verdiğinden biz bu ifadeyi tercih ettik.

التهويل خال عن التحصيل؛ لأني قد دللت على أن مفهوم «كان» و«يكون» لو كان أمرًا موجودًا في الأعيان لكان إما أن يكون قارّ الذات، فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات. وإن كان متغيرًا استحال وجوده في الثابت، وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات.

وخامسها: -وهو في إبطال قول أرسطاطاليس خاصة- أن الزمان مقدار امتداد الحركة، وامتداد الحركة لا وجود له في الأعيان؛ لأن الامتداد لا يحصل إلا عند حصول جزئين، والجزءان لا يحصلان دفعة، بل عند حصول الأول، فالثاني غير حاصل، وعند حصول الثاني فالأول فائت، وإذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الأعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود؛ لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، وهذا الوجه لـخّصه الإمام الكبير أفضل الدين الغيلاني -أطال الله بقاءه-.

وأما الكميات المنفصلة فليست أمورًا وجودية؛ لأنه لا معنى للعدد إلا مجموع الوحدات، والوحدة لا يجوز أن تكون صفة وجودية زائدة على الذات، وإلا لكان كل واحدٍ من أشخاص تلك الماهية -أعني: ماهية الوحدة- واحدًا، فيلزم التسلسل. ولأن الاثنينية لو كانت صفة واحدة، وهي قائمة بالوحدتين، فإما أن تكون بتمامها قائمة بكل واحدةٍ من الوحدتين، فيلزم قيام الواحد بالاثنين، فيلزم أن يكون كل واحدةٍ وحدها اثنين، وهو محال. وإن توزعت على الوحدتين كان القائم بكل واحدةٍ من الوحدتين غير القائم بالأخرى، فلم تكن الاثنينية صفة واحدة، بل مجموع أمرين، وإن جاز ذلك فلنجعل الاثنينية نفس تينك الوحدتين.

أما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة ثبوتية بأن الإنسان الواحد يخالف العشرة في مسمى الواحدية ويشاركها في مسمى الإنسانية، فالواحدية زائدة على الماهية، وليست أمرًا عدميًا؛ لأنها لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة، فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدم العدم، فتكون ثبوتية. وإن كانت وجودية فلا معنى للكثرة إلا مجموع الوحدات، فإذا كانت الوحدة عدمية لزم أن يكون مجموع العدمات أمرًا وجوديًا، وهو محال، فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات.

وأما الكيفيات فالمختصة منها بالكميات غير موجودة؛ لأن ما دل على بطلان وجود الكم دل على بطلان ما يقوم به. وأما الصلابة فهي عبارة عن التأليف بناء على القول بالجوهر الفرد. وأما اللين عبارة عن عدم الممانعة، فيكون عدميًا. والله أعلم.

Muhdeslerin Kelâmcılara Göre Bölümlenmesi

Muhdes [A] ya yer kaplayandır (*mütehayyiz*), [B] ya yer kaplayan ile kâimdir [C] ya da ne yer kaplayandır ne de onun ile kâimdir.

[C] Üçüncü kısmı kelâmcıların cumhuru reddetmiştir. Bu konudaki en güçlü delilleri şudur: Biz ne yer kaplayan ne de yer kaplayana yerleşen bir mevcut farz etseydik, bu konuda Allah Teâlâ'nın zatına eşit olurdu. Bu konudaki eşitlik, mahiyetin tamamında eşitliği gerektirir.

Bu delil, zayıftır. Çünkü olumsuz niteliklerde ortaklık, türde benzerliği gerektirmez. Aksi takdirde farklı şeylerin türde benzerliği gerekirdi. Çünkü iki farklı tür durumundaki her şeyin, kendi dışındaki şeylerin kendilerinden olumsuzlanmasında ortak olmaları gerekir.

[A] Yer kaplayana gelince kelâmcılar şöyle demişlerdir: Bu ya bölünmeyi kabul eder ya da bölünmeyi kabul etmez. Birincisi cisim, ikincisi cevher-i ferd [yani atom] dur. Mu'tezile'ye göre "cisim" ismi, ancak uzun, geniş ve derin olana verilir. Bizim ifade ettiğimiz yoruma göre ise cisim, kendisinde bileşim (*te'lîf*) olan şeydir ve bunun en alt seviyesi ise iki cevherden müteşekkildir. Bu dilsel bir araştırmadır.

[B] Yer kaplayana yerleşen ise arazdır. Bu [1] ya diri olmayanın kendisiyle nitelenmesi mümkün olan arazdır [2] ya da diri olmayanın kendisiyle nitelenmesi mümkün olmayan arazdır.

[1] Birincisi [a] beş duyu organından biriyle duyulur olandır ve [b] oluşlardır (*ekvân*).

[a] Beş duyu organından biriyle duyulur olanlara gelince: [i] Duyulurların bir kısmı görme ile doğrudan duyumsanır ki, bunlar renkler ve ışıklardır. Renklere gelince, bunlar konusunda eskiler şöyle demiştir: Saf renk karalıktır. Aklık ise karda ve ezilmiş camda olduğu gibi, sadece küçük şeffaf cisimlerle havanın karışımı sonucunda hayal edilir. Onların bir kısmı yumurtanın akının aklığında olduğu gibi, aklığın varlığını kabul etmiştir. Mu'tezile ise saf olan ana renklerin karalık, aklık, kırmızılık, sarılık ve yeşillik olduğunu ileri sürmüştür.

Işığa gelince, onun cisim olduğu söylenmiştir ki, bu yanlıştır. Çünkü cisimler cisim olma bakımından eşit; aydınlatıcı ve karanlık olmaları bakımından ise farklıdırlar. Ebû Ali b. Sînâ'ya göre ışık, rengin varlığının şartıdır. Bize göre ışık, rengin görülebilmesinin şartıdır. Bizden bazıları karanlığın sübûtî olduğu hakkında kesin hükme varmıştır. ➻

تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين

المحدث إما أن يكون متحيزًا، أو قائمًا بالمتحيّز، أو لا متحيّزًا ولا قائمًا به.

أما القسم الثالث فقد أنكره الجمهور من المتكلمين. وأقوى ما لهم فيه أنا لو فرضنا موجودًا غير متحيز ولا حالًّا فيه، لكا مساويًا لذات الله تعالى فيه، ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية.

وهذا ضعيف؛ لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل، وإلا لزم تماثل المختلفات؛ لأن كل مختلفين فلابد وأن يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما.

وأما المتحيز فقد قال المتكلمون: إنه إما أن يكون قابلًا للانقسام، أو لا يكون قابلًا. والأول هو الجسم، والثاني هو الجوهر الفرد. وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع إلا على الطويل العريض العميق، وعلى التفسير الذي قلنا: الجسم ما فيه التأليف، وأقلّه جوهران. وهذا بحث لغوي.

وأما الحال في المتحيز فهو العرض، وهو إما أن يجوز اتصاف غير الحي به، أو لا يجوز.

أما الأول فهو المحسوس بأحد الحواس الخمسة، والأكوان.

أما المحسوسات:

فمنها: المحسوسة بالبصر إحساسًا أوليًا، وهي الألوان والأضواء.

فأما الألوان فالقدماء قالوا: الخالص هو السواد، وأما البياض فهو إنما يتخيل من اختلاط الهوى بالأجسام الصغار الشفافة كما في الثلج والزجاج المدقوق. ومنهم من اعترف بالبياض كما في بياض البيض المسلوق. والمعتزلة قالوا: الخالص هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة.

أما الضوء فقيل: إنه جسم. وهو خطأ؛ لأن الأجسام متساوية في الجسمية، ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة. وعند أبي علي بن سينا: الضوء شرط وجود اللون، وعندنا شرط صحة كونه مرئيًا. أما الظلمة فمنا من قطع بكونها ثبوتية، والأقرب أنها

Doğruya daha yakın olan şudur: Karanlık, aydınlatıcı özelliği olan ışığın yokluğudur. Çünkü bir insan geceleyin ateşin yanına, bir başkası da ateşten daha uzağa oturduğunda ateşten daha uzakta olan yakında olanı ve bu ikisi arasında bulunan havayı aydınlatılmış olarak görür. Yakın olan ise uzakta olanı göremediği gibi söz konusu havayı da karanlık olarak görür. Eğer karanlık hava ile kâim sübûtî bir nitelik olsaydı durum farklılaşmazdı.

[ii] Duyulurların bir kısmı ise işitme ile duyumsanır ki, bunlar seslerdir. Harfler ise nitelikler olup ya "s" "ş" gibi seslere ilişir ya da "b" ve "t" harfi gibi nefesin tutulma anının sonunda ve bırakılması anının başlangıcında meydana gelir. Bundan harflerin sesler olmadığı açığa çıkmaktadır.

[iii] Duyulurların bir kısmı ise tatla duyumsanır ki, bunlar keskinlik, acılık, tuzluluk, tatlılık, yağlılık, ekşilik, kekrelik, burukluk, yavanlıktır.

Tenbih: Kuşkusuz keskinlik parçalama, kekrelik tutma işini görür. O halde tatma ile algılananların hepsi ya yalın tattır ya da tattan ve tadın yerleştiği duyunun parçalanmasından bileşiktir. Bunun hakkında duraksanmıştır.

[iv] Duyulurlardan bir kısmı da dokunma ile duyumsanır ki, bunlar sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, ağırlık, hafiflik, sertlik ve yumuşaklıktır.

Mesele: Bazı düşünürler soğukluğu sıcaklığın yokluğu kabul etmiştir. Bu yanlıştır, çünkü biz soğuk olan şeyden özel bir nitelik duyumsarız. Dolayısıyla bu şekilde duyulur olan, sıcaklığın yokluğu değildir. Çünkü yokluk, duyumsanır değildir. Bu duyulur olan, cisim de değildir. Aksi takdirde sıcak iken cismin duyumsanması, soğukluğu duyumsamak olurdu.

Mesele: Yaşlık, filozofların dediği gibi eğer engellemenin olmamasından ibaret ise yokluğa ait olurdu. Eğer yapışmanın kolaylığından ibaret ise varlığa aittir. Kuruluk bunun karşıtıdır.

Mesele: Ağırlık harekete ilave bir şeydir. Çünkü hareket etmiyor olmalarına rağmen havada zorla durağan tutulan şeyin ağırlığını ve suyun altında zorla durağan tutulan şişirilmiş tulumun hafifliğini duyumsarız.

Mesele: Yumuşaklık, batırmayı engellemenin yokluğu demektir. Dolayısıyla yumuşaklık varlıkla ilgili değildir. [Sertlik ise bunun tersinedir.]

Mesele: Pürüzsüzlük parçaların konumlarının eşitliğinden ibarettir. Pürüzlülük ise bir kısmının daha yüksek ve bir kısmının daha alçak olması demektir.

Mesele: Eskilerden biri, duyulurların mahallerinden ayrıldıktan sonra kendi kendileriyle kalabileceğini iddia etmiştir. Bunun geçersizliği, arazların yer değiştirmesinin geçersizliğini [göstermek] ile ortaya konulur.

[b] Oluşlara gelince: [Kelamcılar] vehmedilen boşlukta (*hayyiz*) cevherin meydana gelmesinin sübûtî bir şey olduğunda ittifak etmişlerdir.

عدم الضوء عما من شأنه أن يصير مضيئًا؛ لأن في الليل إذا جلس إنسان عند النار وآخر بعيدًا عنها، فالبعيد يرى من كان قريبًا من النار، ويرى الهواء المتوسط بينهما مضيئًا، والقريب لا يرى البعيد، ويرى ذلك الهواء مظلمًا، ولو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال.

ومنها: المحسوسة بالسمع وهي الأصوات. والحروف -وهي كيفيات- إما عارضةٌ للأصوات كالسين والشين أو حادثةٌ في آخرِ زمان حبس النفس وأولِ زمان إطلاقه كالباء والطاء. ومنه يظهر أن الحروف غير الأصوات.

ومنها: المحسوسة بالذوق. وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة.

تنبيه: لاشك أن الحرافة تفعل تفريقًا، والعفوصة قبضًا، فالمدرك بحس الذوق كله طعم محض أو أمر مركب من الطعم ومن تفريق الحاسة. هذا متوقف فيه.

ومنها: المحسوسة باللمس. وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين.

مسألة: منهم من جعل البرودة عدم الحرارة. وهو خطأ؛ لأنا نحس من البارد بكيفية مخصوصة، فذلك المحسوس ليس بعدم الحرارة؛ لأن العدم لا يحس به؛ ولا الجسم، وإلا لكان الإحساس بالجسم حال حرارته إحساسًا بالبرودة.

مسألة: الرطوبة إن كانت عبارة عن اللاممانعة على ما يقوله الفلاسفة كانت عدمية، وإن كانت عبارة عن سهولة الالتصاق كانت وجودية. واليبوسة في مقابلتها.

مسألة: الثقل أمر زائد على الحركة؛ لأن الثقيل المسكن في الجو قسرًا نحس بثقله، والزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرًا نحس بخفته مع عدم حركتهما.

مسألة: اللين معناه عدم ممانعة الغامز، فلا يكون وجوديًا. [والصلابة بخلافه].

مسألة: الملاسة عبارة عن استواء وضع الأجزاء، والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض.

مسألة: من القدماء من زعم أن هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها، وإبطالها بإبطال انتقال الأعراض.

وأما الأكوان:

فقد اتفقوا على أن حصول الجوهر في الحيز أمر ثبوتي.

Buna şöyle itiraz edilmiştir: Bu vehmedilen boşluk (*hayyiz*) eğer yok ise yokta cevherin meydana gelmesi nasıl düşünülebilir?! Bu vehmedilen boşluk eğer var ise kuşkusuz kendisine işaret edilebilir bir şeydir. Bu ise ya cevherdir ya arazdır. Eğer cevher olursa cevher cevherde meydana gelmiş olur ki, bu, iç içe geçme (*tedâhul*) görüşüdür. Bu imkânsızdır, ancak cevherin cevherde meydana gelmesini birbirine temas ile yorumlamaları durumunda bunun hakkında bir tartışma olmaz. Eğer araz olursa, araz cevherde meydana geldiğinden, cevherin arazda meydana gelmesi nasıl düşünülebilir?!

Mesele: Söz konusu meydana gelişin (*husûl*) başka bir anlamla illetli kılınıp kılınmadığı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Doğrusu illetli kılınmadığıdır, çünkü o vehmedilen boşlukta (*hayyiz*) cevherin meydana gelmesini gerektiren anlamın ya o vehmedilen boşlukta cevherin meydana gelmesinden önce varlığı mümkündür ya da mümkün değildir. Eğer varlığı mümkün ise ya o cevherin o vehmedilen boşluğa dayanmasını gerektirir ya da gerektirmez. Birincisi olursa bu *itimat*tır. Bunda bir tartışma yoktur. Eğer ikincisi ise bu anlam sebebiyle vehmedilen bir boşlukta cevherin meydana gelmesi, onun başka bir vehmedilen boşlukta meydana gelmesinden daha uygun değildir. Ancak ayrı bir sebeple olması durumu bunun istisnasıdır. Sonra ilk söz, bu [ayrı sebep] hakkında [tekrar] döner. Ya da varlığı mümkün olmaz da ancak, söz konusu vehmedilen boşlukta bu cevherin meydana gelmesinden sonra mümkün olursa onun varlığı cevherin o vehmedilen boşlukta meydana gelmesine bağlı olur. Şayet cevher de o vehmedilen boşlukta bu anlama muhtaç olarak meydana gelseydi kısırdöngü gerekirdi.

Mesele: Hareket, cevherin vehmedilen bir boşlukta (*hayyiz*), başka bir vehmedilen boşlukta bulunmasından sonra meydana gelmesidir. Durağanlık ise cevherin tek bir vehmedilen boşlukta birden daha çok zamanda meydana gelmesinden ibarettir. Buna göre cevherin hudûs halinde vehmedilen bir boşlukta meydana gelmesi, hareket ve durağanlık değildir. Bunun durağanlık olduğu da söylenmiştir. Bu ise ancak "Hareket durağanlığın aynısıdır" dediğimizde doğru olur ki, buradaki araştırma lafızla ilgilidir. Birleşme (*ictimâ'*) ise iki cevherin vehmedilen iki boşlukta, üçüncünün aralarına giremeyeceği bir şekilde meydana gelmeleridir. Ayrılma (*iftirâk*) ise o iki cevherin, üçüncünün bu ikisinin aralarına girebileceği şekilde bulunmalarıdır.

Bu dört anlamın varlığına delil şudur: Cevher-i ferd [yani atom] hareketli değilken hareket eder. Bir şeyden bir şeye değişme, sıfatın varlığını gerektirir.

Şöyle denilemez: [1] [a] Bârî Teâlâ'nın âlemin var olacağını bildiği, sonra âlemin var olduğunu bilen olduğu [örneği] ile bunun bozukluğu ve geçersizliği gösterilir (*nakz*). [b] Aynı şekilde O'nun yok olanın görülmesinin imkânsızlığı sebebiyle âlemi görmez iken, sonra gören olması [örneği] ile bunun bozukluğu ve geçersizliği gösterilir (*nakz*). [c] Bunun bozukluğunu ve geçersizliğini gösteren en güçlü örnek de şudur: Allah, âlemin faili değilken sonra fail olmuştur. Fâilliğin hâdis bir nitelik olması imkânsızdır. Aksi takdirde bu başka bir sonradan meydana getirmeye (*ihdâs*) muhtaç olur ki, teselsül gerekir. [ii] Ayrıca değişmenin gerçekleşmesi için iki halden birinin sübûtî olması yeterlidir. Oysa siz hareket ve durağanlığın her ikisinin de sübûtî olduğunu iddia ettiniz.

Çünkü biz birincisine şöyle cevap veriyoruz: Göreliklerdeki değişim, zat ve sıfatlarda değişimi gerektirmez. İkincisine şöyle cevap veriyoruz: Hareket ve durağanlık tek bir türdür. Çünkü bu ikisinin de kaynağı, →

فقيل: هذا الحيز إن كان معدومًا فكيف يعقل حصول الجوهر في المعدوم، وإن كان موجودًا فلا شك أنه أمر يشار إليه، فهو إما جوهر أو عرض، فإن كان جوهرًا كان الجوهر حاصلًا في الجوهر، وهو قول بالتداخل، وهو محال، اللّهم إلا أن يفسروا ذلك بالمماسة، ولا نزاع فيها. وإن كان عرضًا فهو حاصل في الجوهر، فكيف يعقل حصول الجوهر فيه.

مسألة: اختلفوا في أن ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى آخر؟ والحق عدمه؛ لأن المعنى الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز إما أن يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز، أو لا يصح. فإن صح فإما أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيز، أو لا يقتضي. فإن كان الأول كان ذلك هو الاعتماد، ولا نزاع فيه. وإن كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيزٍ أولى من حصوله في غيره، اللّهم إلا بسببٍ منفصل، ثم يعود الكلام الأول فيه. وإما إن لم يصح وجوده إلا بعد حصول الجوهر في ذلك الحي كان وجوده متوقفًا على حصول الجوهر فيه. فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجًا إلى ذلك المعنى لزم الدور.

مسألة: الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر. والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد، فعلى هذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون حركةً ولا سكونًا، وقيل هو سكون، وهو إنما يصح إذا قلنا: «الحركة عين السكون»، والبحث لفظي. والاجتماع هو حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث. والافتراق كونهما بحيث يمكن أن يتخللهما ثالث.

والدليل على وجود هذه المعاني أن الجوهر تحرك بعد أن لم يكن متحركًا، والتغير من أمرٍ إلى أمرٍ يستدعي وجود الصفة.

لا يقال: هذا منقوضٌ بما أن الباري تعالى كان عالمًا بأن العالم سيوجد، ثم صار عالمًا بأنه موجود، وكذا لم يكن رائيًا للعالم؛ لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رائيًا. والأقوى أنه لم يكن فاعلًا للعالم، ثم صار فاعلًا، والفاعلية يمتنع أن تكون وصفًا حادثًا، وإلا لافتقر إلى إحداث آخر، ويلزم التسلسل. وأيضًا: فالتغير يكفي في تحققه كون إحدى الحالتين ثبوتية، وأنتم ادعيتم أن الحركة والسكون كلاهما ثبوتيان؛

لأنا نجيب عن الأول بأن التغير في الإضافات لا يوجب التغير في الذات والصفات. وعن الثاني: أن الحركة والسكون نوع واحد؛ لأن المرجع بهما إلى

vehmedilen bir boşlukta meydana gelmedir. Ancak bu meydana gelme, eğer başka bir vehmedilen boşlukta meydana gelme ile öncelenmişse hareket olurken, eğer o vehmedilen boşlukta başka bir meydana gelme ile öncelenmişse durağanlıktır. Bu ikisinden her biri tek bir türden olduğunda ve bunlardan birinin sübütî olduğu sabit olduğunda diğerinin de böyle olması gerekir. Bu yolla hudûsu halinde cevherin, vehmedilen bir boşlukta meydana gelmesinin sübûtî bir şey olduğu sabit olur.

Mesele: Eski Eş'arî arkadaşlarımız, birleşme (*el-ictimâ'*) ve ayrılmanın (*el-iftirâk*), cevheri vehmedilen bir boşluğa tahsis eden oluşa (*kevn*) ait iki başka şey olduğunu iddia etmişlerdir. Bu zayıf bir iddiadır, çünkü biz iki cevherin, bu ikisinin arasına üçüncünün girmesinin mümkün olmayacağı şekilde vehmedilen iki boşlukta meydana geldiğini düşündüğümüzde, bu ikisinin birleştiklerini (*el-ictimâ'*) düşünürüz. O halde ilave bir şeye ihtiyaç yoktur.

Mesele: [Kelamcılar], kuşatılanın, hareketli bir kuşatanın içinde bulunuyor iken, hareketli olup olmadığında da ihtilaf etmişlerdir. Doğruya daha yakın olan, kuşatılanın doğrudan değil dolaylı hareketli olduğudur.

Mesele: Bütün oluşlar birbirine zıttır. Çünkü oluşlar, tek bir vehmedilen boşlukta meydana gelmeyi gerektirirse, birbirine denk olurlar. Dolayısıyla birbirine zıt olurlar. Eğer oluşlar tek bir vehmedilen boşlukta olmaksızın meydana gelmeyi gerektirirse, bu durumda birbirleriyle zıtlık içinde olduklarında kuşku yoktur. Fakat oluşlar; birbirini takip edemeyecek bir şekilde olabilirler. Nitekim ikinci, üçüncü ve bundan daha fazla vehmedilen bir boşlukta meydana gelmeyi gerektirmesine rağmen birinci vehmedilen boşlukta meydana gelmeyi gerektiren oluş böyledir.

[2] Kendisiyle diri olmayanın nitelenmediği arazlar ise birkaç cinstir:

[a] **Hayat**: Sadece diri olanın nitelendiği arazların bir tanesi hayattır. Bil ki, bununla kastedilen, eğer mizacın veya duyu gücünün veya hareketin itidali ise bu makuldür. Eğer üçüncü bir şey ise onun tasavvurunu ifade etmek, sonra onun varlığına delil getirmek gerekir.

Cumhur hayatın; sayesinde zatın, bilme ve güç yetirmeye elverişli kılındığı bir sıfat olduğunu iddia etmiş ve şöyle delil getirmişlerdir: Eğer diri cansızdan bir sıfatla ayrılmasaydı dirinin, bilen ve güç yetiren bir sıfatla nitelenmesi cansızın nitelenmesinden daha uygun olmazdı. İbn Sînâ ise *el-Kânûn*'da şöyle delil getirmiştir: Felçli bir organ diridir. Onun diriliği [1] ya duyu ve hareket gücü [2] ya beslenme gücü [3] ya da üçüncü bir türdür. Birincisi geçersizdir, çünkü felçli bir organın duyumu ve hareketi yoktur. İkincisi de geçersizdir. [i] Çünkü beslenme gücü, felçli organ diri olarak kalmasına rağmen bazen iptal olabilir. [ii] Ayrıca beslenme gücü, bitki için de meydana gelmiştir, oysa bitki [hareket ve duyu sahibi olma anlamında] bir hayata sahip değildir. O halde hayatın üçüncü bir tür olduğu sabit olmuştur.

Birincinin [yani cumhurun görüşünün] cevabı: Şununla bu iddianın çelişiği ispatlanabilir (*muâraza*): Eğer hayat sahibi olan zat, sayesinde diri olmasının mümkün olduğu şeyle ayrışmasaydı, diri olmaya başkasından daha layık olmazdı. Bu, hayatın başka bir hayatla şartlı kılınmasını gerektirir. Onların orada buna verecekleri bütün cevapları, bizim burada onlara vereceğimiz cevabımız olur. İkincinin [yani İbn Sînâ'nın görüşünün] cevabı: Felçli organın diri olmasının anlamı →

الحصول في الحيز، إلا أن الحصول إن كان مسبوقًا بالحصول في حيز آخر كان حركة، وإن كان مسبوقًا بالحصول في ذلك الحيز كان سكونًا، وإذا كان كل واحدٍ منهما من نوعٍ واحد وثبت كون أحدهما ثبوتيًا لزم أن يكون الآخر كذلك، وبهذا الطريق ثبت أن حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه أمر ثبوتي.

مسألة: زعم قدماء الأصحاب أن الاجتماع والافتراق أمران مغايران للكون المخصص للجوهر بالحيز، وهو ضعيف؛ لأنا متى عقلنا الجوهرين حاصلين في الحيزين بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالثٌ فقد عقلناهما مجتمعين، فلا حاجة إلى الزائد.

مسألة: اختلفوا في أن المحوى حال استقراره في الحاوي المتحرك هل يكون متحركًا أم لا؟ والأقرب أنه متحرك بالعرض لا بالذات.

مسألة: الأكوان بأسرها متضادة؛ لأنها إن اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متماثلة، فكانت متضادة. وإن اقتضت الحصول لا في حيز واحد فلا شك في تضادها، لكنها قد تكون بحيث لا يصح تعاقبها، كالكون الذي يقتضي الحصول في الحيز الأول مع ما يقتضي الحصول في الحيز الثاني والثالث فما فوقه.

وأما الأعراض التي لا يتصف بها غير الحي فأجناس:

منها: الحياة، واعلم أن المراد منها إن كان اعتدال المزاج، أو قوة الحس والحركة فهو معقول، وإن كان شيئًا ثالثًا فلابدّ من إفادة تصوره، ثم إقامة الدليل على ثبوته.

والجمهور زعموا أنها صفة لأجلها يصح على الذات أن يعلم وأن يقدر، واحتجوا بأنه لولا امتياز الحي عن الجماد بصفةٍ وإلا لم يكن اتصاف الحي بصفةٍ أن يعلم وأن يقدر أولى من الجماد. واحتج ابن سينا في القانون بأن العضو المفلوج حي، فحياته إما أن تكون قوة الحس والحركة، أو قوة التغذية، أو نوعًا ثالثًا. والأول باطل؛ لأن العضو المفلوج ليس له الحس والحركة. والثاني أيضًا باطل؛ لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيًا، ولأن القوة الغاذية حاصلة للنبات، ولا حياة له. فثبت أن الحياة أمر ثالث.

والجواب عن الأول: أنه معارض بأنه لولا امتياز الذات الحية بما لأجله صَح أن يصير حيًا، وإلا لم يكن بأن يصير حيًا أولى من غيره، وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى، وكل ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا ههنا. وعن الثاني أن معنى كون

beslenme gücünün devamlılığıdır. İbn Sînâ'nın "Hayatın devamına rağmen bu güç iptal olabilir" sözü hakkında şöyle deriz: Biz bunu kabul etmiyoruz. Niçin "Güç devam eder, fakat güç, fiili işlemekten acizdir" demek mümkün olmasın?! İbn Sînâ'nın "Beslenme gücü, bitki için meydana gelir" sözü hakkında şöyle deriz. Sen bizi, bitki ve hayvanın beslenme güçlerinin, tür ve mahiyet bakımından farklı oldukları konusunda destekliyorsun. Birbirinden tür ve mahiyet bakımından farklı olan iki şeyin, hükümlerde ortak olmaları gerekmez.

Mesele: Hayat sıfatını kabul edenlerin bir kısmı, Allah Teâlâ'nın *"Ölümü ve hayatı yaratan"* (el-Mülk 67/2) âyetiyle delil getirerek, ölümün varlıkla ilgili bir nitelik olduğunu kabul etmişlerdir. Bir kısmı da bu görüşü kabul etmeyip ölümün, diri olma özelliği olanların hayatının yokluğundan ibaret olduğunu iddia etmiş ve âyetten hareket edenlere, yaratmanın takdir anlamında olduğu, kudrete konu olanın varlıkla ilgili olması gerekmediği ile cevap vermişlerdir. En iyi Allah bilir.

Mesele: Vücut yapısı (*bünye*), Mu'tezile ve filozofların aksine, hayatın varlığı için şart değildir. Delilimiz şudur: Parçaların toplamıyla kâim olan ya tek bir hayattır ya da her parça ile kâim olan tek başına bir hayat vardır. Birincisi bir arazın çok mahalle yerleşmesini gerektirir ki bu imkânsızdır. İkincisi de imkânsızdır; çünkü parçalar türce birbirine benzerdir. Şayet tek bir parçayla olan hayatın kâim olmasının imkânı başka bir parça ile olan hayatın kâim olmasının imkânına dayansaydı, diğer taraftan da durum bunun gibi olurdu. Bu ise kısırdöngüyü gerektirir ki, bu imkânsızdır.

[b] **İnançlar**: Sadece diri olanın nitelendiği arazların biri de inançlardır (*i'tikâdât*). İnançlar diri olanın kendinde bulduğu ve bunlarla bunlar dışındaki şeyler arasındaki farklılığı, zorunlu olarak idrak ettiği şeylerdir. İnançlar ya kesinlenmiş olur ya da tereddüt içerir. Kesinlenen eğer [dışla] örtüşmüyorsa cehalettir. Eğer [dışla] örtüşüyorsa ya bir sebepten kaynaklanmış değildir ki, bu taklitçinin inancıdır; ya da bir sebepten kaynaklanır ki, bu da ya konu ve yüklemin iki tarafının tasavvurunun kendisidir ki bunlar bedihîlerdir ya da duyu algılarıdır ki, bunlar zorunlulardır, ya da akıl yürütmedir ki bunlar da nazarîlerdir. Kesinlenmemiş şeylere gelince, tereddüt eşit seviyede olursa *şek*tir, biri diğerine ağır basarsa baskın olan *zan*, baskın olunan ise *vehim*dir.

Tenbih: Güçlülük ve zayıflığın mertebeleri sınırlı olmadığı için zan ve vehmin mertebeleri de böyledir.

Mesele: [Düşünürler] bilginin tanımında farklı görüşler savunmuşlardır. Bana göre biz bilgiyi bedihî olarak tasavvur ederiz. [i] Çünkü bilginin dışındaki şeyler, ancak bilgi ile açıklığa kavuşur. Dolayısıyla bilgi dışındakinin bilgiyi açıklığa kavuşturması mümkün değildir. [ii] Ayrıca ben, kendi varlığımı bildiğimi zorunlu olarak bilirim. Bilginin tasavvuru, kendi varlığımın bilgisinin bir parçasıdır. Bedihî olanın parçası bedihîdir. O halde bilginin tasavvuru bedihîdir.

العضو المفلوج حيًّا ببقاءُ قوة التغذية. قوله: «تبطل هذه القوة مع بقاء الحياة». قلنا: لا نسلم، فلم لا يجوز أن يقال: إن القوة باقية، ولكنها عاجزة عن الفعل. قوله: «الغاذية حاصلة في النبات». قلنا: أنت تساعدنا على أن غاذية النبات والحيوان مختلفان بالنوعية والماهية، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الأحكام.

مسألة: القائلون بهذه الصفة، منهم من أثبت أن الموت صفة وجودية محتجًّا بقوله تعالى: ﴿الَّذِى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ﴾ [سورة الملك ٦٧/٢]؛ ومنهم من لم يقل به، وزعم أنه عبارة عن عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيًّا، وأجاب عن التمسك بالآية بأن الخلق هو التقدير، ولا يجب كون المقدور وجوديًّا. والله أعلم.

مسألة: البنية ليست شرطًا لوجود الحياة، خلافًا للمعتزلة والفلاسفة.

لنا: أن القائم بمجموع الأجزاء إما أن يكون حياةً واحدة، أو القائم بكل جزء حياة على حدة. والأول يقتضي حلول العرض الواحد في المحالّ الكثيرة، وهو محال. أما الثاني فمحال؛ لأن الأجزاء متماثلة، فلو توقف جواز قيام الحياة بجزء واحد على جواز قيام الحياة بجزء آخر لكان الأمر من الجانب الآخر كذلك، ويلزم منه الدور، وهو محال.

ومنها: الاعتقادات وهي أمور يجدها الحي من نفسه، ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة. وهي إما أن تكون جازمة، أو مترددة. أما الجازمة فإن لم تكن مطابقة فهي الجهل؛ وإن كانت مطابقة فإما أن لا يكون عن سببٍ -وهو اعتقاد المقلد-، أو عن سببٍ. وهو إما نفس تصور طرفي الموضوع والمحمول -وهو البديهيات-، أو الإحساس - وهو الضروريات-، أو الاستدلال -وهو النظريات-. وأما الذي لا يكون جازمًا فإن كان التردد على السوية فهو الشك، وإن كان أحدهما راجحًا، فالراجح هو الظن، والمرجوح هو الوهم.

تنبيه: لما كانت مراتب القوة والضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك.

مسألة: اختلفوا في حد العلم، وعندي أن تصوره بديهي؛ لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفًا له. ولأني أعلم بالضرورة كوني عالمًا بوجودي، وتصور العلم جزء منه، وجزء البديهي بديهي، فتصور العلم بديهي.

Mesele: Şöyle denilmiştir: "Bilgi olumsuzlama ile ilgilidir (*selbî*)." Bu geçersizdir, çünkü bilgi böyle olsaydı kendi çelişiğinin olumsuzu olurdu. [Bilginin çelişiği basit cehalet olduğuna göre] ve çelişik, yokluk olursa bu durumda bilgi, yokluğun yokluğu olur. Dolayısıyla bilgi, [olumsuzlama ile ilgili olduğu düşünülmesine rağmen] olumlama ile ilgili (*sübûtî*) olur. Eğer [bilginin çelişiği] varlıkla ilgili olursa, çelişiğin yokluğu yokluğa yüklenir. Dolayısıyla yokluk, âlimlik ile nitelenmiş olur. Bu ise çelişkidir.

Şöyle denilmiştir: "Bilgi, bilinene eşit bir suretin bilende nakşolmasıdır." Bu geçersizdir. Aksi takdirde sıcaklık ve soğukluğu bilenin, sıcak ve soğuk olması gerekirdi. "Nakşolan, bilinenin sureti ve temsilidir" denilemez; çünkü biz şöyle diyoruz: Suret ve temsil, eğer bilinenin mahiyetinin tamamına eşit olursa söz konusu mahzur [burada da] söz konusu olur. Böyle değilse onların sözleri zaten geçersiz olur.

Başka bir incelik: ["Bilgi, bilinene eşit bir suretin bilende nakşolmasıdır" görüşüne göre] sıcaklık ve soğukluk ile nitelenen duvarın bunları bilmesi gerekir.

"Bir şey için mahiyetin meydana gelmesi, ancak o şey, idrak etme özelliğine sahip bir şey olduğunda idrak adını alır" denilemez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Eğer idrak meydana gelmenin kendisi, idrak eden de meydana gelmeye sahip olan ise bu durumda duvarın özelliği idrak etmek olur; çünkü onun özelliği meydana gelmeye sahip olmaktır.

Onlar şöyle delil getirdiler: Bilinenleri birbirinden ayırt edebiliyor olduğumuz için bilginin sübûtî olması gerekir. [i] Çünkü sırf yoklukta herhangi bir ayrışma olmaz. [ii] Ayrıca bilinen dışta sabit olmayabilir; o halde zihindedir. Bunun cevabı: Bu, bilinenin mahiyetinin tamamıyla zihinde hazır olmasını, dolayısıyla denizi tahayyül eden kimsenin hayalinde denizin mahiyetinin tamamının hazır olmasını gerektirir. Bu ise aklın apaçıklığıyla geçersizdir.

Şöyle denilmiştir: "Bilgi göreli (*izâfî*) bir şeydir." Bu görüş, doğrudur; gerekçesi ise şudur: Biz bir şeyin bilen olmasını, ancak onun karşısına bilineni koyduğumuzda düşünebiliriz. Sonra bu görüşü benimseyenlerin bir kısmı, bu göreliği "ilgi" (*taalluk*) diye isimlendirip bu ilgiyi gerektiren başka bir şey ispat etmişlerdir. Bir kısmı da bilginin bilen olmayı zorunlu kılan bir araz olduğunu ve bilen olmaklığın, bilinene ilgisi olan bir hal olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bunlar üç şey ispat etmişlerdir. Biz ise sadece bu ilgi (*taalluk*) görüşünü savunuyoruz. Zira bilen olmaklık ve bilgi, henüz bir delille ispat edilmiş değildir.

Mesele: [Kelamcılar,] bir bilginin iki bilinenin bilgisi olup olamayacağı hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bana göre biz bilgiyi ilginin (*taalluk*) kendisi olarak yorumlarsak bu mümkün olmaz. Çünkü başka bir şeyi bilen olduğundan habersizken bir şeyin, iki bilineni bilen olduğunu düşünmek mümkündür. Başkalık olmasaydı bu mümkün olmazdı. Eğer biz bilgiyi ilgiyi (*taalluk*) gerektiren bir sıfat olarak yorumlarsak bu imkânsız olmaz. Çünkü karalığın aklığın zıddı olduğuyla ilgili olan bilgi, eğer aynıyla bu ikisiyle ilgili değilse, bu ikisi arasındaki zıtlıkla ilgili olmayıp bilakis mutlak zıtlıkla ilgili olur. Bizim sözümüz ise [mutlak zıtlıkla igili olan] bu bilgi hakkında değil, bilakis özel zıtla ilgili olan bilgi hakkındadır. Yok eğer ikisiyle ilgiliyse ulaşılmak istenen zaten budur.

مسألة: قيل: العلم سلبي. وهو باطل؛ لأنه لو كان كذلك لكان سلْبَ ما ينافيه، والمنافي إن كان عدمًا كان هو عدم العدم، فيكون ثبوتيًا؛ وإن كان وجوديًا فعدمه يصدق على العدم، فيكون العدم موصوفًا بالعالمية، هذا خلف.

وقيل: إنه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالِم. وهو باطل، وإلا لزم أن يكون العالِم بالحرارة والبرودة حارًا باردًا. لا يقال: المنطبع صورته ومثاله؛ لأنا نقول: الصورة والمثال إن كان مساويًا في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور، وإلا بطل قولهم.

نكتة أخرى: يلزم أن يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالِمًا بهما.

لا يقال: حصول الماهية للشيء إنما يكون إدراكًا إذا كان ذلك الشيء مما من شأنه أن يدرِك؛ لأنا نقول: إن كان الإدراك هو نفس الحصول فالمدرِك هو الذي له الحصول، فكان الجدار من شأنه أن يدرك؛ إذ من شأنه أن يكون له الحصول.

احتجوا بأنا نميز بعض المعلومات عن بعض، فوجب أن يكون ثابتًا؛ لأن العدم المحض لا تميّز فيه. وإذ قد لا يكون المعلوم ثابتًا في الخارج، فهو إذن في الذهن. جوابه: هذا يقتضي أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرًا في الذهن، فمن تخيل البحر فقد حضر في خياله تمام ماهية البحر. وذلك باطل بالبديهة.

وقيل: إنه أمر إضافي. وهو حق؛ لما أنه لا يمكننا أن نعقل كون الشيء عالِمًا إلا إذا وضعنا في مقابلته معلومًا. ثم القائلون به منهم من سمى هذه الإضافة بالتعلق، وأثبت أمرًا آخر يقتضي هذا التعلق. ومنهم من قال: العلم عرضٌ يوجب العالمية، والعالمية حالَةٌ لها تعلق بالمعلوم، فهؤلاء أثبتوا أمورًا ثلاثة. وأما نحن فلا نقول إلا بهذا التعلق، فأما العالمية والعلم فهما لم يثبتا بدليل.

مسألة: اختلفوا في أن العلم الواحد هل يكون علمًا بمعلومين. وعندي أنا إن فسرنا العلم بنفس التعلق لم يصح ذلك؛ لأنه يصح أن يعقل كون الشيء عالِمًا بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالِمًا بالآخر، ولولا التغاير لما صح ذلك. وإن فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع ذلك؛ لأن العلم المتعلق بكون السواد مضادًّا للبياض إن لم يكن هو بعينه متعلّقًا بهما لم يكن متعلّقًا بالمضادة التي بينهما، بل بمطلق المضادة، وليس كلامنا في ذلك العلم، بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة، وإن كان متعلقًا بهما، فهو المطلوب.

Sonra bunu mümkün görenler sözü ayrıntılandırıp şöyle dediler: İki bilinenden biri, diğerinden habersiz olunduğu halde bilinebiliyorsa, tek bir bilginin bu iki bilinenle ilgili olması mümkün değildir. İki bilinenden biri, diğerinden habersiz olunduğu halde bilinemiyorsa, bu iki bilinenin tek bir bilgi ile bilinmesi zorunludur.

Bana göre bu ayrıntı geçersizdir. Çünkü karalık ve aklığın birbirlerine zıt oldukları bilgisinin, karalık ve aklıkla ilgili olduğu sabit olunca, -aklık bilinmiyor olmakla birlikte tek başına karalığın bilinebiliyor olduğunu söyledikleri halde- bu bilgi, diğeri bilinmiyor olmasına rağmen biri bilinebilen iki şeyle ilgili olmuştur.

Mesele: Genel olarak bilinen, bir yönden biliniyor ve bir yönden bilinmiyordur. İki yön birbirinden ayrıdır. O halde bilinen yönde bir genellik/kapalılık (*icmâl*) yoktur, bilinmeyen yön ise kesinlikle bilinmiyordur. Fakat ikisi tek bir şeyde bir araya gelince, genel bilginin ayrıntılı (*tafsîlî*) bilgiden başka bir tür olduğu zannedilir.

Mesele: Allah rahmet etsin üstadım babamın görüşünün aksine birbirinden başka olan bilinenlerle ilgili bilgiler farklıdır.

Delilimiz şudur: [i] Delil hakkında düşünmek, delillendirilenin bilgisiyle çelişir ve delilin bilgisi ile şartlıdır. [ii] Ayrıca cismin kıdemine dair inanç, cismin hudûsuna dair inanç ile zıttır ve cismin mahiyetinin bilgisi ile ayrıca kıdem ve hudûsun bilgisi ile şartlıdır.

Mesele: Bütün bilgiler zorunludur, çünkü bütün bilgiler ya başlangıçta zorunludur ya da başlangıçta zorunlu olan bilgilerin zorunlu gerekleridir. Zira velev ki en uzak bir şekilde olsun, gerekliliğin yokluğu ihtimali kalırsa bilgi olmaz. Durum böyle olduğunda bütün bilgiler zorunludur.

Tenbih: Aslın bilgisinin kazanılmış, fer'in bilgisinin zorunlu olmasının mümkün olmadığı hakkında ittifak ettiler. Aksi takdirde asılda şüphenin varlığı, fer'de şüpheyi meydana getirir. Böylece zorunlu olan zorunlu olmayan olur ki, bu çelişkidir.

Mesele: [Kelamcılar] iki zıddın inancının bir araya gelmesinin, kendi zatları nedeniyle mi yoksa bir engel hükmünde olan bir şey nedeniyle mi imkânsız olduğu hakkında farklı görüşler ortaya koydular. Doğruya yakın olan, çelişikliğin zatî olduğudur. Çünkü sübût hakkında kesin hükümde bulunmanın şartı, çelişiğinin sübût ihtimalinin olmamasıdır. Dolayısıyla bu şart olmaksızın kesin hükmün gerçekleşmesi imkânsızdır.

Mesele: Şöyle diyenler vardır: Yok olan bilinemez, çünkü her bilinen ayrışmıştır. Her ayrışan sabittir. O halde her bilinen sabittir. Dolayısıyla sabit olmayan şey bilinemez.

Şununla bu iddianın çelişiği ispatlanabilir (*muâraza*): Yok olanın bilinen olmayanla tahsis edilmesi, yok olanın tasavvurunu gerektirir. Çünkü tasavvur edilemeyen hakkında hüküm verilemez.

Sonra öncekilerin sözünü "Dış dünyada yok olan, zihinde sabittir" diye cevapladılar.

ثم المجوّزون منهم من فصّل فقال: كل معلومين يصح أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما، وكل معلومين لا يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر يجب أن يعلما بعلم واحد.

وهذا التفصيل عندي باطل؛ لأن العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت أنه متعلق بالسواد والبياض -مع أنهم قالوا: يصح أن يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض- فقد تعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

مسألة: المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجهٍ، ومجهول من وجهٍ. والوجهان متغايران. فالوجه المعلوم لا إجمال فيه، والوجه المجهول غير معلومٍ ألبتة. لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظُنّ أن العلم الجملي نوعٌ مغاير للعلم التفصيلي.

مسألة: العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة، خلافًا لشيخي ووالدي رحمه الله.

لنا: أن النظر في الدليل ينافي العلم بالمدلول، ومشروط بالعلم بالدليل. ولأن اعتقاد قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه، ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية القدم والحدوث.

مسألة: العلوم كلها ضرورية؛ لأنها إما ضرورية ابتداءً أو لازمة عنها لزومًا ضروريًّا، فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم -ولو على أبعد الوجوه- لم يكن علمًا، وإذا كان كذلك كانت بأسرها ضرورية.

تنبيه: اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبيًّا، وبالفرع ضروريًّا، وإلا فعند وجود الشك في الأصل يحصل الشك في الفرع، فيصير الضروري غير ضروري، هذا خلف.

مسألة: اختلفوا في أن اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعها لنفسهما أو لأمرٍ يرجع إلى الصارف. والأقرب أن المنافاة ذاتية؛ لأن الجزم بالثبوت شرطه أن لا يكون لنقيضه احتمال ثبوت، فيستحيل تحققه دون هذا الشرط.

مسألة: منهم من قال: المعدوم غير معلوم؛ لأن كل معلوم متميز، وكل متميز ثابت، فكل معلوم ثابت، فما ليس بثابتٍ لا يكون معلومًا.

فعورض بأن تخصيصه باللامعلومية يستدعي تصوره؛ لأن ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه.

ثم أجابوا عن كلام الأولين بأن المعدوم في الخارج ثابت في الذهن.

Buna şöyle itiraz edilmiştir: [i] Zihinde sabit olan, [mutlak] sabitten daha özeldir. Bu durumda yokluk orada sabit olur. Oysa bizim sözümüz bunun hakkında değildir. Sözümüz ancak sabit olmayanın bilgisi hakkındadır. [i] Ayrıca zihnî sübût sorunludur; çünkü biz Allah Teâlâ'nın ortağının yok olduğunu bildiğimizde ortağın zihinde hazır olması imkânsızdır. Çünkü ortak, zatı gereği varlığı imkânsız olandır. Zihinde hazır olan böyle değildir. Eğer "Zihinde hazır olan ortağın tasavvurudur, yoksa ortağın kendisi değildir" dersen, şöyle derim: Sorun [tekrar başa] dönmüştür. Çünkü araştırma, ancak bu tasavvurun ilgili olduğu şey hakkında gerçekleşir. Zira eğer tasavvurun ilgili olduğu şey sırf olumsuzlama olursa ayrıştırma nasıl meydana gelecektir? Eğer sübûtî olursa onun sübûtu ya zihinde ya dış dünyadadır. Bunun hakkındaki sorun daha önce geçmişti.

Mesele: [Eş'arî'nin] meşhur olan görüşüne göre, teklifin dayanağı olan akıl, zorunluların zorunluluğunun ve imkânsızların imkânsızlığının bilgisidir. Çünkü akıl bilgiler kabilinden olmasaydı [yani akıl ve bilgiler başka olsaydı], akıl ve bilgilerin birbirinden ayrılması mümkün olurdu. Fakat bu imkânsızdır. Çünkü kesinlikle hiçbir şey bilmeyen akıllı bir kimsenin ya da akıllı olmadığı halde her şeyi bilen bir kimsenin bulunması imkânsızdır. Sonra akıl, duyulurların bilgisi değildir. Çünkü bunun bilgisi hayvanlarda ve delilerde de meydana gelir. O halde akıl, tümel şeylerin bilgisidir. Akıl nazarî bilgiler kabilinden de değildir. Çünkü nazarî bilgiler akılla şartlıdır. Dolayısıyla akıl nazarîlerden ibaret olsaydı bir şeyin kendisi ile şartlı olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. O halde akıl, bedihî tümel bilgilerden ibarettir. Ulaşılmak istenen sonuç da zaten budur.

Buna şöyle itiraz edilmiştir: Niçin "Başkalık, ayrılmanın imkânını gerektirir" dediniz? Zira cevher ve araz birbirini gerektirir, illet ve mâlul de böyledir. Bunu kabul ettik diyelim, fakat akıl bilgiden ayrılabilir. Nitekim zorunluların zorunluluğundan ve imkânsızların imkânsızlığından hiçbir şeyi kendisinde hazır bulundurmayan uyuyan ve uyanık hakkında durum böyledir.

Bu durumda açık olan şudur: Akıl, doğuştan gelen bir tabiat (*garîze*) olup duyular sağlıklı olduğunda bu bedihî bilgiler onun gerekleridir.

[c] **Kudret:** Sadece diri olanın nitelendiği arazların biri de kudrettir. Bizdeki kudretle eğer organların selameti kastediliyorsa bu makuldür, şayet bunun ötesinde başka bir şey kastediliyorsa o tartışmalıdır.

Eş'arî arkadaşlarımız şöyle delil getirdiler: Özgür iradeli bir kimsenin hareketi, titreyen kimsenin hareketinden ayrışmıştır. Ayrışma ancak bu kudret sıfatı sebebiyledir.

Eş'arî arkadaşlarımıza şöyle denilir: Bu ayrışma ne zaman; fiil ile nitelenmeden önce mi yoksa fiil ile nitelendiği anda mı sabit olur? Birincisi sizin görüşünüze göre geçersizdir; çünkü kudret size göre fiilden önce sabit değildir. İkincisi kabul edilmez (*men'*), çünkü titreyen, hareket varken hareketi terk etmeye güç yetiremediği gibi, özgür iradeli de hareket varken hareketi terk etmeye güç yetiremez. Çünkü bir şeyin aynı zamanda yok ve var olması imkânsızdır. Yine onlara şöyle denilir: Bu ayrışma ne zaman; Allah Teâlâ hareketi yarattığı anda mı yoksa bundan önce mi sabit olur? ➞

فقيل عليه: الثابت في الذهن أخص من الثابت، فيكون العدم ههنا ثابتًا، وليس كلامنا فيه، وإنما الكلام في العلم بغير الثابت. ولأن الثبوت الذهني مشكل؛ لأنا إذا علمنا أن شريك الله تعالى معدوم، فحضور الشريك في الذهن محال؛ لأن الشريك هو الذي يمتنع وجوده لذاته، والحاضر في الذهن لا يكون كذلك. فإن قلت: الحاضر في الذهن تصور الشريك لا نفس الشريك، قلت: فقد عاد الإشكال؛ لأن البحث إنما وقع عن متعلق هذا التصور، فإنه إن كان نفيًا محضًا فكيف يحصل التمييز؟ وإن كان ثابتًا فثبوته إما في الذهن، أو في الخارج. وفيه ما مر.

مسألة: المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات؛ لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصح انفكاك أحدهما عن الآخر، لكنه محال؛ لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئًا ألبتة، أو عالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلاً، ثم ليس هو علمًا بالمحسوسات؛ لحصوله في البهائم والمجانين. فهو إذًا علم بالأمور الكلية، وليس ذلك من العلوم النظرية؛ لأنها مشروطة بالعقل، فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء لنفسه، وهو محال، فهو إذًا عبارة عن علوم كلية بديهية، وهو المطلوب.

فقيل عليه: لم قلت: إن التغاير يقتضي جواز الانفكاك، فإن الجوهر والعرض يتلازمان، وكذا العلة والمعلول. سلمناه، لكن العقل قد ينفك عن العلم كما في حق النائم واليقظان الذي لا يكون مستحضرًا لشيءٍ من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات.

وعند هذا ظهر أن العقل غريزةٌ يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الحواس.

ومنها: القدرة. والمرجع بها في حقّنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول، وإن كان إلى أمرٍ ورائها ففيه النزاع.

احتج أصحابنا بأن حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش، وليس الامتياز إلا بهذه الصفة.

فيقال لهم: متى يثبت هذا الامتياز قبل الاتصاف بالفعل أو حال الاتصاف بالفعل؟ والأول باطل على قولك؛ لأن القدرة لا تثبت عندك قبل الفعل، والثاني ممنوع؛ لأن المرتعش كما لا يتمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يتمكن أيضًا من تركها حال وجودها؛ لاستحالة أن يكون الشيء معدومًا موجودًا في زمانٍ واحد. ويقال أيضًا: متى يثبت هذا الامتياز حال ما خلق الله تعالى الحركة أو قبلها؟

Birincisi geçersizdir, çünkü fiilin Allah Teâlâ yarattığı anda meydana gelmesi zorunludur. İkincisi de geçersizdir, çünkü fiilin Allah Teâlâ'nın yaratmasından önce meydana gelmesi imkânsızdır. Her iki varsayıma göre de özgür irade sabit değildir.

Mu'tezile'ye ise şöyle denilir: Bu özgür irade ne zaman; iki sâikin eşitliği anında mı yoksa birinin diğerine ağır basması anında mı sabit olur? Birincisi imkânsızdır, çünkü eşitlik anında fiil imkânsızdır, imkânsızlık anında da güç sabit olmaz. İkincisi imkânsızdır, çünkü tercihin meydana gelmesi anında ağır basan[ın meydana gelmesi] zorunludur, ağır basılan[ın meydana gelmesi] ise imkânsızdır. Bu varsayıma göre güç sabit olmaz.

Mesele: Mu'tezile'nin görüşünün aksine kudret, fiille birliktedir.

Delilimiz şudur: Kudret araz olup bâki kalamaz. Buna göre kudret fiili önceleseydi fiile kâdir olamazdı. Çünkü kudretin varlığı anında fiilin yokluğundan başka bir şey olmaz. Sürekli olan yokluğun, kudrete konu olması da imkânsızdır. Fiilin meydana geldiğinde de herhangi bir kudret yoktur.

Mu'tezile şununla delil getirdi: [i] Kâfir, inkârı esnasında imanla yükümlüdür. Şayet kâfir, kâfir olduğu esnada imana kâdir olmasaydı bu, güç yetirilemeyen şeyle yükümlü tutmak olurdu. [ii] Ayrıca kudrete ihtiyaç, fiilin yokluktan varlığa sokulması içindir. Fiil meydana geldiğinde ise zaten fiil meydana gelmiştir. Dolayısıyla fiilin kudrete ihtiyacı kalmaz. [iii] Ayrıca kudretin, kudrete konu olan şeyle birlikte olması zorunlu olsaydı ya âlemin kıdemi ya da Allah Teâlâ'nın kudretinin hâdis olması gerekirdi.

Birincinin cevabı: Bu [itiraz] size karşı da yöneltilebilir. Çünkü kudretin meydana geldiği esnada kâfir için fiil mümkün değildir. Fiilin meydana gelmesi esnasında ise kâfir fiil üzerinde hiçbir kudrete sahip değildir. Eğer "İnkârı esnasında kâfir, o esnada fiilli yapmakla değil, bilakis ikinci esnada fiili yapmakla emredilmiştir" dersen, derim ki bu sofistik bir yaklaşımdır (*mugâlata*). Çünkü fâilin fiilin fâili olması ya fiilin ondan çıkmasının aynısıdır ya da ona ilave bir şeydir. Birincisi olursa fiilin varlığa girmesinden önce fâilin fâil olması imkânsızdır. Böyle olduğunda "Kâfir, ancak ikinci bir esnada var olabilecek bir fiili o esnada yapmakla emredilmiştir" denilmesi imkânsız olur. Eğer ikincisi olursa, bu fâil olma, hâdis bir şey olur ve bu sebeple bir fâile ihtiyaç duyar. Fâil olma fiilinin niteliği hakkındaki söz, birincisi hakkındaki söz gibidir. Dolayısıyla teselsül gerekir. İkincinin cevabı: Bu delil, illet-malûl ve şart-şartlı [örnekleri] ile çürütülür (*nakz*). Üçüncünün cevabı: Allah Teâlâ'nın fiillerinin varlığında müessir olan, Allah Teâlâ'nın kudretinin o fiillere, meydana gelmeleri zamanında ilgili (*taalluk*) olmasıdır. Geçmiş ilgilerin (*taallukât*) kesinlikle fiilerde bir etkisi yoktur. Bunun kulun kudreti hakkında gerçekleşmesi de imkânsızdır; çünkü kulun kudreti bâki değildir.

Mesele: Kudret, Mu'tezile'nin görüşünün aksine biz Eş'arîlere göre, iki zıdda elverişli değildir.

والأول باطل؛ لأن حصول الفعل حال ما خلق الله تعالى ضروري، والثاني باطل؛ لأن حصولها قبل أن خلقها الله تعالى محال، وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار.

ويقال للمعتزلة: متى يثبت هذا الاختيار: عند استواء الداعيين، أو عند رجحان أحدهما على الآخر؟ والأول محال؛ لأن عند الاستواء يمتنع الفعل، وعند الامتناع لا تثبت المكنة. والثاني محال؛ لأن عند حصول الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح، وعلى هذا التقدير لا تثبت المكنة.

مسألة: القدرة مع الفعل، خلافًا للمعتزلة.

لنا: أن القدرة عرض، فلا تكون باقية، فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرًا على الفعل؛ لأن حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل، والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورًا، وحال حصول الفعل لا قدرة.

واحتجوا بأن الكافر حال كفره مكلّف بالإيمان، فلو لم يكن قادرًا على الإيمان حال كونه كافرًا كان ذلك تكليفًا بما لا يطاق. ولأن الحاجة إلى القدرة لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود. وحال حدوث الفعل قد صار الفعل موجودًا، فلا حاجة به إلى القدرة. ولأنه لو وجب أن تكون القدرة مع المقدور لزم إما قدم العالم، أو حدوث قدرة الله تعالى.

والجواب عن الأول: أنه وارد عليكم أيضًا؛ لأنه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل، وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه. فإن قلت: إنه في الحال مأمور لا بأن يأتي بالفعل في الحال، بل بأن يأتي به في ثاني الحال، قلت: هذا مغالطة؛ لأن كونه فاعلًا للفعل إما أن يكون هو نفس صدور الفعل عنه، وإما أن يكون أمرًا زائدًا عليه. فإن كان الأول استحال أن يصير فاعلًا قبل دخول الفعل في الوجود، وإذا كان كذلك استحال أن يقال: إنه مأمور بأن يفعل في الحال فعلاً لا يوجد إلا في ثاني الحال. وإن كان الثاني كانت تلك الفاعلية أمرًا حادثًا، فيفتقر إلى الفاعل، والكلام في كيفية فعلها كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل. وعن الثاني: أنه منقوض بالعلة والمعلول والشرط والمشروط. وعن الثالث: أن المؤثر في وجود أفعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها زمانَ حدوثها، وأما التعلقات السابقة فلا أثر لها ألبتة، وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد؛ لأنها غير باقية.

مسألة: القدرة لا تصلح للضدين عندنا، خلافًا للمعتزلة.

Delilimiz şudur: [i] Kudret güç yetirmeden (*temekkün*) ibarettir. "Buna güç yetirme" mefhumu, "şuna güç yetirme" mefhumundan başkadır. [ii] Ayrıca kudretin iki tarafa nispeti eşit seviyede olursa, tercih sebebi bulunmadıkça kudretin eserin kaynağı olması imkânsızdır. Bu durumda bir eserin kaynağı ancak toplam olur. Dolayısıyla söz konusu kudret, o tercih sebebinden önce fiil hakkında bir kudret olmaz. Eğer eşit seviyede değilse kudret, baskın taraf üzerine olması hariç kudret olmaz.

Mesele: Eş'arî arkadaşlarımıza göre acizlik varlıkla ilgili bir sıfattır. Bu, delilin bulunmaması nedeniyle sorunludur. "Acizliğin kudretin yokluğundan ibaret kılınması aksinden daha uygun değildir" şeklinde söylenen söz zayıftır. Çünkü biz her ikisinin muhtemel olduğunu ve şayet [kudretin vucudî bir sıfat olduğuna dair] delil olmasaydı bu ihtimalin devam edebileceğini destekliyoruz.

[d] **İrade ve Kerahet:** Sadece diri olanın nitelendiği arazların biri de irade etme ve istememe/kerih görmedir. İnsanlardan biri iradenin, hayat sahibi olanın, lehine kendisinde menfaat gördüğü bir şeye dair bilgisinden ve itikadından ya da zannından ibaret olduğunu iddia etmiştir. Bu geçersizdir, çünkü biz kendimizde bu bilgiye dayalı bir meyil buluyoruz. O halde [meyil ile bilgi] başka başkadır.

İrade ve arzu (*şehvet*) arasındaki fark şudur: İnsanın doğası ilaç içmekten kaçar, ancak onu irade eder.

Mesele: Düşünürlerden biri şöyle demiştir. Bir şeyi irade etmek, o şeyin zıddını istememekten/kerih görmekten ibarettir. Bu geçersizdir, çünkü zıddı bilinmiyor olduğu halde bir şey irade edilebilir.

Mesele: Azim, tereddütten sonra meydana gelen kesin iradeden ibarettir. Sevgi (*mahabbet*) iradeden ibarettir. Fakat Allah Teâlâ'nın kula yönelik sevgisi, sevabı irade etmesidir. Kulun Allah Teâlâ'ya yönelik sevgisi ise itaat iradesidir. Rızanın ise irade olduğu veya itiraz etmemek olduğu söylenmiştir.

Mesele: İki zıt iradenin arasındaki çelişiklik, zatî midir veya engelleyen sebep (*sârif*) nedeniyle midir? Bundaki sorun, daha önce inançlar bölümünde geçmişti.

Mesele: İradeler teselsülü gidermek için zorunlu bir iradede sona erer. Bu bütün iradelerin, Allah Teâlâ'nın kazâ ve kaderine dayanmasını kabul etmeyi gerektirir.

[e] **Nefsin sözü:** Sadece diri olanın nitelendiği arazların biri de nefsin sözüdür (*kelâmü'n-nefs*). Eş'arî arkadaşlarımız dışında kimse bu görüşte değildir. Onlar şöyle dediler: Emir, nehiy ve haber akledilir şeyler olup bunların her biri bütün dillerde başka bir lafızla ifade edilir. O halde bu akledilir şeyler, bu dillerden başka olan manalardır. Akledilir manalar, harflerin tahayyülünden de ibaret değildir. Çünkü harflerin tahayyülü harfleri izler ve onların farklılaşmasıyla farklılaşır. Oysa bu mahiyetler kesinlikle farklılaşmaz. Emir, iradeden de ibaret değildir. Çünkü Allah Teâlâ irade etmediği şeyi emredebilir ve emretmediği bir şeyi irade edebilir. Açıktır ki, bu bilgi, kudret ve hayattan da ibaret değildir. O halde başka bir tür olması gerekir.

لنا: أن القدرة عبارة عن التمكن، ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك. ولأن نسبة القدرة إلى الطرفين إن كانت على السوية استحال أن تصير مصدرًا للأثر إلا عند مرجح، فلا يكون مصدرًا لأثرٍ إلا المجموع، فقبل هذا المرجح لم يكن ذلك قدرةً على الفعل، وإن لم تكن القدرة على السوية لم تكن القدرة قدرةً إلا على الراجح. والله أعلم.

مسألة: عند أصحابنا العجز صفة وجودية، وهو مشكل لعدم الدليل، والذي يقال «ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس» ضعيفٌ؛ لأنا نساعد على أن كليهما محتمل، وأنه لو لا الدليل لبقي ذلك الاحتمال.

ومنها: الإرادة والكراهة. ومن الناس من زعم أن الإرادة عبارة عن علم الحي واعتقاده أو ظنه بأن له فيه منفعة. وهو باطلٌ؛ لأنا نجد من أنفسنا ميلاً مرتبًا على هذا العلم فيتغايران.

والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان ينفر طبعه عن شرب الدواء، ثم يريده.

مسألة: منهم من قال: إن إرادةَ الشيء كراهةُ ضده، وهو باطل؛ لأنه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن ضده.

مسألة: العزم عبارة عن إرادة جازمة حصلت بعد التردد فيه. والمحبة عبارة عن الإرادة، لكنّها من الله تعالى في حقّ العبد إرادة الثواب، ومن العبد في حقّ الله تعالى إرادة الطاعة. وأما الرضا فقد قيل: إنه الإرادة. وقيل: إنه ترك الاعتراض.

مسألة: المنافاةُ بين إرادتي الضدين ذاتيةٌ، أو لصارفٍ. فيه ما تقدّم في باب الاعتقادات.

مسألة: الإرادات تنتهي إلى إرادة ضرورية دفعًا للتسلسل، وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل إلى قضاء الله تعالى وقدره.

ومنها: كلام النفس. ولم يقل به أحد إلا أصحابنا. قالوا: الأمر والنهي والخبر أمور معقولة يعبر عن كل واحدٍ منها في كل لغة بلفظة أخرى، فهي معان مغايرة لهذه اللغات، وليست عبارةً عن تخيل الحروف؛ لأن تخيلها تابع لها، ومختلف باختلافها، وهذه الماهيات لا تختلف ألبتة، وليس الأمر عبارةً عن الإرادة؛ لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد، ويريد ما لا يأمر به، وظاهر أنه ليس عبارةً عن العلم والقدرة والحياة، فلابدّ من نوعٍ آخر.

[f] **Acı ve haz**: Sadece diri olanın nitelendiği arazların biri de acı ve hazdır. Acının varlıkla ilgili olduğunda herhangi bir tartışma yoktur.

Sonra [Ebû Bekr] Muhammed b. Zekeriyyâ [er-Râzî] hazzın, acıdan kurtulmaktan ibaret olduğunu söylemiştir. Bu geçersizdir ve sebebi de şudur: İnsanın gözü güzel bir surete iliştiğinde onu görmekle haz duyar. Bununla birlikte o insan o suretin daha önce farkında değildi ki, o haz, o surete duyulan şevkin acısından kurtulmak olsun.

İbn Sînâ hazzın uygunluğun/uyumlu olanın (*mülâ'im*) idraki olduğunu, acının da aykırı/uyumsuz (*münâfir*) olanın idraki olduğunu iddia etmiştir. Mu'tezile'nin görüşü de buna yakın olup onlar şöyle demişlerdir: Çünkü idrak edilen eğer uyuz olanın kaşınması gibi arzunun ilgili olduğu şey olursa onun idraki hazdır. Eğer yılan tarafından ısırılmış kimsede olduğu gibi nefretin ilgili olduğu şey ise onun idraki acıdır. [Bana göre] bu gibi sözler, acının idrakten başka bir şey olmaması sebebiyle kesinlik ifade etmez.

Filozoflar, bitişikliğin parçalanmasının diride acıyı gerektirdiğinde görüş birliğine vardılar. Ben onlarla aynı görüşü paylaşmıyorum. Çünkü parçalanma yoklukla ilgilidir ve bu nedenle varlıkla ilgili bir şeyin illeti olamaz. Ancak İbn Sînâ [acı için] "mizacın kötülüğü" diye ikinci bir sebep daha ekledi ve şöyle dedi: Çünkü acının tanımı, aykırı/uyumsuz olanın idrakidir. Tanım döndürülür, dolayısıyla uyumsuza yönelik her idrak acıdır. Bu delil lafızla ilgilidir.

[g] **Algılar [duyu idrakleri]**: Sadece diri olanın nitelendiği arazların biri de algılardır. Algılar, bilgiden başkadır. Çünkü biz bir şeyi görürüz, sonra gözden kaybolduğunda bu iki durum arasındaki farklılığı algılarız. Bununla birlikte iki durum hakkında bilgi meydana gelmiştir. O halde görme, bilgiden başkadır. Fakat filozoflar, Kâ'bî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî görmenin, gözbebeğinin görülenin suretiyle etkilenmesine ait olduğunu iddia etmişlerdir. Kelâmcılar, Allah Teâlâ'nın gören ve işiten olduğunu açıklayabilmeleri için bu ihtimali eleştirmek zorundadırlar.

Mesele: [Düşünürler] görme hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. [1] Bir kısmı görmenin ışınların gözden çıkmasından ibaret olduğu görüşündedir. Bu görüş, geçersizdir. Aksi takdirde rüzgâr esmesi anında görmenin bulanıklaşması gerekirdi. Gök kubbeyi görmemiz imkânsız olurdu. Çünkü bütün bu şeylere bitişen ya da gözümüzle kendisi arasında bitişiklik bulunan bütün cisimlere etki eden bir şeyin gözümüzden çıkması imkânsızdır. [2] Bir kısmı da görmenin nakşolmadan (*intiba'*) ibaret olduğu görüşündedir. Bu görüş de geçersizdir. Aksi takdirde büyük olanı algılayamazdık. Çünkü büyüğün küçükte nakşolması imkânsızdır. Yine yakın olanı yakınlığı üzere, uzak olanı uzaklığı üzere algılayamazdık. Ancak bu iki örnek, "Görülen sadece nakşolunan surettir" diyen kimseyi bağlar. Gözbebeğindeki küçük suretin nakşolmasını, dıştaki büyük görülenin algısı için şart kabul eden kimseye karşı bunlar, sorun olarak yöneltilemez.

Mesele: Mu'tezile ve filozofların görüşünün aksine bize göre, duyunun sağlıklı olması, görülenin ve diğer bilinen şartların hazır olması anında algılama zorunlu değildir.

Delilimiz şudur: [i] Biz büyük olanı, uzak mesafeden küçük olarak görürüz. Bunun sebebi şudur: Bütün parçaları bütün şartlarda eşit olmasına rağmen biz büyüğün parçalarının sadece bir kısmını görüyoruz. [ii] Ayrıca size göre biz büyük bir cisim gördüğümüzde onun bütün parçalarını görmüş oluruz. ⇢

ومنها: الألم واللذة. أما الألم فلا نزاع في كونه وجوديًا. ثم قال محمد بن زكريا: «اللذة عبارة عن الخلاص عن الألم». وهو باطل بما إذا وقع بصر الإنسان على صورة مليحة، فإنه يلتذ بإبصارها، مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك، حتى تجعل تلك اللذة خلاصًا عن ألم الشوق إليها.

وزعم ابن سينا أن اللذة إدراك الموافق، والألم إدراك المنافي. ويقرب قول المعتزلة منه. قالوا: لأن المدرَك إن كان متعلق الشهوة -كالحكة في حق الأجرب- كان إدراكه لذة، وإن كان متعلق النفرة -كما في حق السليم- كان إدراكه ألَمًا. ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس إلا الإدراك.

واتفقت الفلاسفة على أن تفرق الاتصال موجب للألم في الحي. وخالفتهم؛ لأن التفرق عدمي، فلا يكون علةً للأمر الوجودي. وزاد ابن سينا سببًا ثانيًا، وهو سوء المزاج، قال: لأن حد الألم إدراك المنافي، والحد ينعكس، فكل إدراك المنافي ألم، وهذه الحجة لفظية.

ومنها: الإدراكات: وهي غير العلم؛ لأنا نبصر الشيء، ثم نغيب عنه، فندرك تفرقة بين الحالتين، مع حصول العلم فيهما، فالإبصار غير العلم. لكن الفلاسفة، والكعبي، وأبا الحسين زعموا أنه عائد إلى تأثر الحدقة بصورة المرئي. والمتكلمون محتاجون إلى القدح في هذا الاحتمال ليمكنهم بيان أنه تعالى سميع بصير.

مسألة: اختلفوا في الإبصار. منهم من قال: إنه خروج الشعاع عن العين. وهو باطل، وإلا لوجب تشوش الإبصار عند هبوب الرياح، ولامتنع أن نرى نصف السماء؛ لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الأشياء أو يؤثر في جميع الأجسام المتصلة بين حدقتنا وبينها. ومنهم من قال بالانطباع. وهو باطل، وإلا لَمَا أدركنا العظيم؛ لامتناع انطباع العظيم في الصغير، ولَمَا رأينا القريب على قربه، والبعيد على بعده. وهذان الوجهان إنما يلزمان على من قال: المرئي هو الصورة المنطبعة فقط. أما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطًا لإدراك المرئي الكبير في الخارج، فلا يرد عليه ذلك.

مسألة: الإدراك عند سلامة الحاسة وحضور المبصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا، خلافًا للمعتزلة والفلاسفة.

لنا: أنا نرى الكبير من البعيد صغيرًا، وما ذاك إلا لأنا نرى بعض أجزائه دون البعض، مع استوائها بأسرها في كل الشرائط. ولأنا لما رأينا الجسم الكبير فقد رأينا

Parçaların her birinin görülmesinin diğer parçanın görülmesi ile şartlı olması imkânsızdır. Aksi takdirde kısırdöngü gerekir. O halde o parçaların her birinin görülmesi, diğerinin görülmesine muhtaç değildir.

Onlar, algılamanın zorunlu olmaması durumunda, bizim yanımızda kendilerini göremediğimiz birçok güneş ve dağın olmasının mümkün olacağı yönünde delil getirdiler.

Bunun cevabı: Bütün sıradan şeylerle bu delilin çelişiği ispatlanabilir (*muâraza*).

Mesele: [Düşünürler] işitmede sesi taşıyan havanın kulak içine ulaşmasının dikkate alınıp alınmayacağı hakkında farklı görüşlere gittiler. Filozofların ve Nazzâm'ın görüşünün aksine bize göre bu, zorunlu değildir.

Delilimiz şudur: [i] Şayet onların dedikleri gibi olsaydı bizimle kendisi arasında katı bir duvar bulunan kimsenin sözünü işitemezdik. Çünkü o duvarın gözeneklerinden geçen hava, harfleri taşıması itibariyle olduğu ilk şekli üzere kalamazdı. [ii] Ayrıca sesin yönlerini algılamamamız gerekir. Nitekim biz, bir şeyin bize ulaşması hali haricinde o şeye dokunamadığımız gibi, sırf dokunma yoluyla bize ulaşma yönünü algılayamayız.

Mesele: Kokuyu algılama, bazen genze bitişik havanın, koku sahibi cismin niteliği ile nitelenmesi sebebiyle olur; bazen de buharlaşan şeylerde olduğu gibi koku sahibi cisimden parçaların ayrılması ve genzimize ulaşması sebebiyle olur. Bazen de algılayan gücün orada bulunan kokuyla ilgisi sebebiyle olur. Bu en zayıf ihtimaldir.

Tadın algılanmasına gelince, bunun hakkında daha önce konuşulmuştu.

Bu, arazların kısımlarına muhtasar bir işarettir.

كل واحدٍ من أجزائه، ويستحيل أن تكون رؤية كل واحدٍ من تلك الأجزاء مشروطة برؤية الجزء الآخر، وإلا وقع الدور. فرؤية كل واحدٍ منها غنية عن رؤية الآخر.

واحتجوا بأنه لو لم يجب ذلك لجاز أن تكون بحضرتنا شموس وجبال، ونحن لا نراها.

والجواب: أنه معارض بجميع العاديات.

مسألة: اختلفوا في أنه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ. فعندنا أنه غير واجب، خلافًا للفلاسفة والنظام.

لنا: لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب؛ لأن الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الأول الذي باعتباره كان حاملًا للحروف. ولأنه كان يجب أن لا ندرك جهات الصوت، كما أنا لا نلمس الشيء إلا حال وصوله إلينا، لا جرم لا ندرك بمجرد اللمس جهة وصوله إلينا.

مسألة: إدراك الشم قد يكون لتكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة، وقد يكون لانفصال أجزاء لطيفة منه، ووصولها إلى خيشومنا كما في المتبخرات، وقد يكون لتعلق القوة المدركة بالرائحة، وهي هناك، وهذا أضعف الاحتمالات.

وأما إدراك الذوق فقد تقدم الكلام فيه.

فهذه إشارة مختصرة إلى أقسام الأعراض.

Fasıl

Arazların Hükümleri Hakkında

Bu, arazların hükümleri hakkında bir bölüm olup birkaç kısımdır.

[1.] Mesele: [Arazların İntikali İmkânsızdır]

Kelâmcılar ve filozoflar arazların intikalinin imkânsız olduğu hakkında ittifak etmişlerdir. Çünkü intikal, vehmedilen bir boşlukta (*hayyiz*), başka bir vehmedilen boşlukta bulunduktan sonra bulunmaktan ibarettir. Bu ise yalnızca yer kaplayan hakkında düşünülebilir.

Bu konudaki meşhur dayanak şudur: Biz arazın gerek (*lâzım*) olmayan bütün niteliklerden boş olduğunu varsaysaydık, bu durumda araz, bir mahalle [i] ya ihtiyaç duymaz [ii] ya da ihtiyaç duyardı. [i] Birincisi geçersizdir; çünkü bu durumda araz özüyle mahalle ihtiyaç duymaz. Özüyle mahalle ihtiyaç duymayana, mahalle muhtaç kılan şeyin ilişmesi imkânsızdır. Çünkü öz sebebiyle olan şey, ilişen sebebiyle olan şeyle ortadan kalkmaz. [ii] Eğer ihtiyaç duyarsa bu durumda ya belirsiz bir mahalle muhtaç olur ki, bu imkânsızdır; çünkü dış dünyada var olanın gerektirdiği şey de dış dünyada vardır. Oysa belirsiz, böyle olması bakımından dışta var değildir. Ya da belirli bir mahalle muhtaç olur ki, ondan ayrılmasının imkânsızlığı gerekir. Ulaşılmak istenen sonuç budur.

Bir kimse şöyle diyebilir: Niçin mahalle muhtaç olmaması mümkün olmasın?! "Zatıyla mahalle ihtiyaç duymayana, mahalle muhtaç kılan şey ilişmez" sözü hakkında şöyle deriz: Bize göre araza "Mahalde olmaması zorunludur" ifadesi doğru yüklenmez ki bu, onun mahalde meydana gelmesiyle çelişik olsun. Bilakis araza "Zatına nazaran mahalde olması zorunlu değildir" ifadesi doğru olarak yüklenir. Ayrı bir sebeple mahalde meydana gelmek bununla çelişmez. Arazın mahalle muhtaç olduğunu kabul ettik diyelim, fakat belirli bir mahalle muhtaç değildir. Onların bu konuda zikrettiklerinin bozukluğu ve geçersizliği [i] belirli cismin belirsiz bir mekâna muhtaç olması [örneği] ile gösterilir (*nakz*). [ii] Ayrıca türce bir olan, belirlidir. Şahıs bakımından bir olanın tür bakımından bir olan mahalle ihtiyacı, şahıs bakımından bir olan mahallin belirmesini gerektirmez.

فصل
في أحكام الأعراض

وهي أقسام:

[١] مسألة: [انتقال الأعراض ممتنع]

اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليها؛ لأن الانتقال عبارة عن الحصول في حيزٍ بعد الحصول في حيزٍ آخر، وذلك إنما يعقل في المتحيز.

والعمدة المشهورة: أنا لو قدرنا العرض خاليًا عن جميع الأوصاف الغير اللازمة فإما أن لا يحتاج حينئذٍ إلى المحل، أو يحتاج. والأول باطل؛ لأنه حينئذٍ يكون غنيًّا بذاته عن المحلّ، والغني بذاته عن المحلّ يستحيل أن يعرض له ما يحوجه إلى المحلّ؛ لأن ما بالذات لا يزول بما بالعرض. وإن احتاج فإما أن يحتاج إلى محلّ مبهم، وهو محال؛ لأن مقتضى الموجود في الخارج موجود في الخارج، والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج؛ أو إلى محلّ معين، فيلزم استحالة مفارقته عنه، وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن لا يحتاج إليه. قوله: «لأن الغني بذاته عن المحلّ لا يعرض له ما يحوجه إليه»، قلنا: العرض عندنا لا يصدق عليه أنه يجب أن لا يكون في المحلّ، حتى يكون ذلك منافيًا لحصوله في المحلّ، بل يصدق عليه أنه نظرًا إلى ذاته لا يجب أن يكون في المحلّ. وهذا لا ينافيه الحصول في المحلّ لسببٍ منفصل. سلمنا أنه يحتاج إلى المحلّ، لكن لم يحتاج إلى محلّ معين. وما ذكروه منقوض باحتياج الجسم المعين إلى مكان غير معين. ولأن الواحد بالنوع معين، فاحتياج الواحد بالشخص إلى المحلّ الواحد بالنوع لا يوجب تعين المحلّ الواحد بالشخص.

[2.] Mesele: [Arazın Arazla Kaim Olması Kelâmcıların İttifakıyla İmkânsızdır]

Filozoflar ve Muammer'in görüşünün aksine, kelâmcılar arazın arazla kaim olmasının imkânsız olduğunda ittifak etmişlerdir.

Delilimiz şudur: Arazın en sonunda cevherde son bulması gerekir. Bu durumda cevherin [meydana geldiği] vehmedilen boşluktaki her şeyin cevhere tâbi olması gerekir, zira asıl olan cevherdir. O halde hepsi, onunla kaimdir.

Onlar şöyle delil getirdiler: [i] Karalık aklığa renk olma konusunda ortak, kara olma konusunda ise ondan farklıdır. Ortaklığı sağlayan, ayrışmayı sağlayandan başkadır. O halde renk olmak, kara olmaktan başka bir nitelik olup onunla kaimdir. Hâlbuki ikisi de vardır, çünkü varlık ve yokluk arasında ara bir durum yoktur. O halde renk olma kara olmakla kaim bir arazdır. [ii] Ayrıca arazın mahalle yerleşmesi arazın kendisi ve mahallin kendisi değildir. Çünkü bu yerleşmenin farkında olmamakla birlikte o ikisinin düşülmesi mümkündür. Yerleşme yoklukla ilgili de değildir. Çünkü yerleşme, yerleşmemenin çelişiğidir. O halde yerleşme, bu arazla kaim bir niteliktir. Sonra bunun hakkındaki söz, birincisindeki gibidir. O halde burada her biri diğeriyle kaim olan sonsuz arazlar vardır.

Bunun cevabı daha önce [hal konusunda] anlatıları geçen öncüllerle verilmiştir. Allah en doğrusunu bilir.

[3.] Mesele: [Arazın Bâki Olması Eş'arîlerin İttifakıyla İmkânsızdır]

Eş'arîler arazın bâki olmasının imkânsız olduğunda ittifak etmişlerdir.

[Deliller]: [a] Çünkü bekâ bir sıfattır. Şayet araz bâki olsaydı arazın arazla kaim olması gerekirdi. [b] Ayrıca arazın bekâsı mümkün olsaydı yokluğu imkânsız olurdu. Çünkü bekâdan sonra arazın yok olmasının zorunlu olması caiz değildir. Aksi halde bir şeyin zatî imkândan zatî imkânsızlığa dönüşmesi gerekirdi. Bilakis bekâdan sonra arazın yok olması mümkün olur. O halde onun bir sebebi vardır. Bu sebep ya varlıkla ya da yoklukla ilgilidir. [i] Varlıkla ilgili olursa ya "Araz, zıddın gelmesi nedeniyle yok olur" denilmesinde olduğu gibi, sebep, zorunlu kılandır (*mûcib*). Oysa bu imkânsızdır, çünkü zıddın mahalle gelmesi o mahalde ilk zıddın yok olması şartına bağlıdır. Şayet ilk yokluk da ikinci yoklukla illetli kılınırsa kısırdöngü gerekir. Ya da "Allah Teâlâ onu yok eder" denilmesi gibi, sebep, özgür iradelidir (*muhtâr*). Bu da imkânsızdır, çünkü yok etme anında yok eden ya kendisinden bir fiil sâdır olandır ya da olmayandır. Eğer kendisinden bir fiil çıkıyorsa onun etkisi, varlıkla ilgili bir şeyin meydana gelmesi üzerindedir. Bu var etme olur, yok etme değil. Eğer kendisinden bir eser çıkmıyorsa bu da imkânsızdır. Çünkü kâdirin bir eserinin olması gerekir. [ii] Yoklukla ilgili olursa şartının bulunmaması nedeniyle yok olur. Fakat arazın şartı, bâki olan cevherdir. Cevherin yokluğunun nasıl olduğu ile ilgili söz ise, arazın yokluğunun nasıl olduğuna dair söz gibidir. O halde şayet arazın bekâsı doğru/mümkün olsaydı, yokluğunun imkânsız olacağı, fakat onun yok olabildiği, dolayısıyla bekâsının imkânsız olduğu sabit olmuştur.

[٢] مسألة: [قيام العرض بالعرض ممتنع باتفاق المتكلمين]

اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض، خلافًا للفلاسفة ومعمر.

لنا: أنه لابدّ من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر، وحينئذٍ يكون الكل في حيز الجوهر تبعًا له، وهو الأصل، فالكل قائم به.

احتجوا بأن السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فاللونية صفة مغايرة للسوادية قائمة بها، وهما موجودان؛ لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم، فاللونية عرض قائم بالسوادية. وأيضًا كون العرض حالًا في المحلّ ليس نفس العرض وليس نفس المحلّ؛ لصحة أن يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول، وليس الحلول أمرًا عدميًا؛ لأنه نقيض اللاحلول فيه، فهو صفة قائمة بذلك العرض، ثم الكلام فيه كما في الأول، فههنا أعراض لا نهاية لها، يقوم كلّ واحدٍ منها بالآخر.

والجواب عنها بمقدمات تقدّم تقريرها، والله أعلم.

[٣] مسألة: [بقاء العرض ممتنع باتفاق الأشاعرة]

اتفقت الأشاعرة على امتناع بقاء العرض؛ لأن البقاء صفة، فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض. ولأنه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه؛ لأن عدمه بعد البقاء لا يجوز أن يكون واجبًا، وإلا فقد انقلب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي. بل يكون جائزًا، فله سبب. وهو إما وجودي وإما عدمي. أما الوجودي فإما الموجب كما يقال: إنه يفنى لطريان الضد، وهو محال؛ لأن طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأول عنه، فلو علل ذلك العدم به لزم الدور. وإما المختار كما يقال: الله تعالى يعدمه، وهو محال؛ لأن المعدم عند الإعدام إما أن يكون قد صدر عنه أمر، أو لم يصدر، فإن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودي، فهذا يكون إيجادًا، لا إعدامًا، وإن لم يصدر عنه أثر، فهو محال؛ لأن القادر لابد له من أثر. وأما العدمي فأن ينتفي لأنتفاء شرطه، لكن شرطه الجوهر وهو باق، والكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم العرض. فثبت أنه لو صح بقاؤه لامتنع عدمه، لكنه قد يعدم، فيمتنع بقاؤه.

Birinci delile şöyle itiraz edilmiştir: Bekânın araz olduğunu kabul etmiyoruz. Bunu kabul ettik diyelim, fakat niçin bu gibi bir arazın arazla kaim olması mümkün olmasın?! İkinci delile şöyle itiraz edilmiştir: Niçin bekâsından sonra arazın yokluğunun belirli bir zamanda zorunlu olması mümkün olmasın?! Çünkü size göre araz, ilk zamanda varlığı mümkün olan, ardından ikinci zamanda imkânsıza dönüşendir. O halde niçin onun birçok zamanda da bâki kalmasının mümkün olması, sonra da kendi zatı gereği varlığının imkânsız olacağı bir zamana varması ve bu durumda bir sebep olmaksızın yok olması mümkün olmasın?! Onun bir sebebinin olması gerektiğini kabul ettik diyelim, fakat niçin şartın bulunmaması nedeniyle yok olması, bu şartın da bâki kalmayan arazlarla şartlı olan bâki arazlar olması, bâki olmayan arazların yok olmaları anında bâki olanın da fani olması mümkün olmasın?! Bu ihtimalin ortadan kaldırılmasında tümevarım dışında bir yol yoktur. Tümevarım ise ancak zan ifade eder.

Arazların bekasını mümkün görenler, arazların bâki olmasına şöyle delil getirdiler: Arazlar ilk zamanda varlığı mümkün olduğundan, ikinci zamanda da varlıkları mümkündür. Çünkü şayet varlığı zatı gereği mümkün olan bir şeyin başka bir zamanda imkânsıza dönüşmesi caiz olsaydı, bir zamanda imkânsız olanın, başka bir zamanda zorunluya dönüşmesi de caiz olurdu. Buna göre varlığından önce âlem, bizzat kendi zatı gereği varlığı imkânsız iken sonra yine kendi zatı gereği zorunlu olurdu. Bu varsayıma göre Allah'ın [varlığının] olumsuzlanması gerekirdi –ki o bundan çok yüce ve uludur–.

[4.] Mesele: [Bir Araz İttifakla İki Mahalle Yerleşmez]

Ebû Hâşim hariç kelâmcılar bir arazın iki mahalle yerleşmediği konusunda ittifak etmişlerdir. Ebû Hâşim bir araya gelmenin (*te'lîf*), iki mahalle yerleşmiş bir araz olduğunu söylemiş ve bir araya gelmenin iki mahalden daha fazlasında kaim olmasının imkânsız olduğu konusunda ise bizim görüşümüze uymuştur. Eski filozoflardan bir grup, komşuluk ve yakınlık örneklerinde olduğu gibi, göreliğin (*izâfet*) iki mahal ile kaim olan bir araz olduğunu iddia etmiştir.

[Bir arazın iki mahalle yerleşmediği konusundaki] delillerimiz şunlardır: [i] Şayet bu mahalle yerleşenin şu mahalle yerleşenin aynısı olması aklen mümkün olsaydı, bu mekânda meydana gelenin şu mekânda meydana gelmesi de mümkün olurdu. Bu durumda bir cismin iki mekânda bulunması mümkün olurdu. [ii] Ayrıca [Ebû Hâşim] üçüncü mahalle yerleşmenin imkânsızlığında bize uyduğundan biz ona bunun farkını sorarız. [Ebû Hâşim'in bir araya gelme (*te'lif*) arazının iki mahal ile kaim olduğuna delil getirdiği bazı cisimlerdeki] parçalanmanın zorluğunu, özgür iradeli fâile (*fâil-i muhtâr*) havale etmek, [onun kabul ettiği] bu imkânsıza tutunmaktan daha uygundur.

فقيل على الأول: لا نسلم أن البقاء عرض، سلمناه، ولكن لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض. وعلى الثاني: لم لا يجوز أن يجب عدمه بعد بقائه في زمان معين، وهذا؛ لأن العرض عندكم كان جائز الوجود في الزمان الأول، ثم انقلب ممتنعًا في الزمان الثاني، فلم لا يجوز أن يبقى أزمنةً كثيرة، ثم ينتهي إلى زمان يصير فيه ممتنع الوجود لعينه، وحينئذٍ ينتفي لا لسبب. سلّمنا أنه لابد له من سبب، لكن لم لا يجوز أن ينتفي؛ لأنتفاء الشرط، وهو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تبقى، فعند انقطاعها يفنى الباقي. ولا يبقى في دفع هذا الاحتمال إلا الاستقراء الذي لا يفيد إلا الظن.

ثم احتجوا على جواز بقائها بأنها لما كانت ممكنة الوجود في الزمان الأول فتكون كذلك في الزمان الثاني، إذ لو جاز أن ينقلب الشيء الممكن لذاته في زمانٍ ممتنعًا في زمانٍ آخر لجاز أن ينقلب الممتنع في زمانٍ واجبًا في زمانٍ آخر. وعلى هذا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينه، ثم انقلب واجبًا لعينه، وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع -تعالى عنه علوًّا كبيرًا-.

[٤] مسألة: [العرض الواحد لا يحل في محلين بالاتفاق]

اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحل في محلين إلا أبا هاشم. فإنه قال: التأليف عرض واحد حالّ في محلّين، ووافقنا على أنه يستحيل قيامه بأكثر من محلّين. وجمعٌ من قدماء الفلاسفة زعموا أن الإضافة عرض واحد قائم بمحلّين، كالجوار والقرب.

لنا: لو جاز في العقل أن يكون الحالّ في هذا المحلّ عين الحالّ في ذلك المحلّ لجاز أن يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك المكان، فيكون الجسم الواحد حاصلًا في مكانين. ولأنه وافق على امتناع الحلول في الثلاثة، فنطالبه بالفرق. وإحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال.

[CİSİMLER]

[Cisimlerin Kâim Kılan Unsurları (el-mukavvimât) ve İlişenleri Hakkında İnceleme]

Cisimler hakkındaki inceleme, onların kâim kılan unsurları ve ilişenleri hakkındadır.

[Birinci İnceleme
Cisimlerin Kâim Kılan Unsurları Hakkında]

Kâim kılan unsurlar hakkında bazı meseleler söz konusudur.

[1.] Mesele: [Bölünmeyen Parça]

Bileşik cismin parçalardan bileştiğinde bir kuşku yoktur. Duyulur basitin bölünmeyi kabul etmesi hakkında da bir kuşku yoktur. İmdi, mümkün bölünme ya bilfiil meydana gelir ya da böyle olmaz. Her iki takdire göre [yani bilfiil ve bilkuvve bölünme] ya sonlu ya da sonsuz olur. Neticede bu bölümlemeden dört kısım çıkar. Birincisi: Cisim sonlu parçalardan bileşiktir. Bu parçaların hiçbiri kesinlikle bölünmeyi kabul etmez. Bu, kelâmcıların çoğunluğunun görüşüdür. İkincisi: Cisim bilfiil sonsuz parçalardan bileşiktir. Bu Nazzam'ın görüşüdür. Üçüncüsü: Cisim bileşik değildir, fakat sonlu bölünmeleri kabul eder. Bu reddedilmiş bir görüştür. Dördüncüsü: Cisim bileşik değildir, fakat küçüklükte kendisinden sonra bölünmeyi kabul edeceği bir sınıra varır. Bu filozofların çoğunluğunun görüşüdür.

Bizim [bölünmeyen parça lehine] birkaç gerekçemiz vardır:

Birincisi: [i] Çünkü nokta ittifakla varlıkla ilgili bir şeydir. [ii] Ayrıca çizgi, diğer bir çizgiye temas eder. Sayesinde temas edilen şeyin varlıkla ilgili bir şey olması gerekir. [iii] Ayrıca nokta ittifakla bölünmez. [iv] Ayrıca çizginin ucu bölünürse çizginin ucu, iki yarısından biri olurdu. Dolayısıyla uç, uç olmazdı ki bu çelişkidir. [v] Ayrıca hakikî düz bir yüzeye temas eden hakikî kürenin karşılaşma konumu ➜

[الأجسام النظر في مقوماتها وعوارضها]

وأما الأجسام فالنظر في مقوماتها وعوارضها.

[النظر الأول

في مقومات الأجسام]

أما المقومات ففيها مسائل:

[١] مسألة: [الجزء الذي لا يتجزأ]

لا شك في تركيب الأجسام المركبة عن الأجزاء. أما البسيط المحسوس فلا شك في أنه قابل للانقسام، فالانقسام الممكن وهو إما أن يكون حاصلًا بالفعل، أو لا يكون كذلك. وعلى التقديرين فإما أن يكون متناهيًا أو غير متناه، فخرج من هذا التقسيم أربعة أقسام: أحدها: أن الجسم مركب من أجزاء متناهية، كل واحدٍ منها لا يقبل القسمة أصلًا، وهو قول جمهور المتكلمين. وثانيها: أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل، وهو قول النظام. وثالثها: أنه غير مركب، لكنه قابل لانقسامات متناهية، وهو قول مردود. ورابعها: أنه غير مركب، لكنه لا ينتهي في الصغر إلى حد إلا وبعد ذلك يكون قابلًا للتقسيم، وهو قول جمهور الفلاسفة.

لنا وجوه: الأول: أن النقطة بالاتفاق أمر وجودي. ولأن الخط يماس بها خطًا آخر، وما يقع به التماس لابد وأن يكون أمرًا وجوديًا. ثم إنها غير منقسمة بالاتفاق. ولأنها طرف الخط فلو كانت منقسمةً لكان طرف الخط أحد نصفيها، فلا يكون الطرف طرفًا، هذا خلف. ولأن موضع الملاقات من الكرة الحقيقية المماسّة للسطح

bölünmezdir. Aksi takdirde kürenin düz yüzeye çakışan kısmı düz olurdu ve küre köşeli olurdu. Bu çelişkidir. Sonra bu nokta, eğer yer kaplayan ise cevher-i ferd [yani atom] sabit olmuştur. Bu nokta eğer araz ize arazın mahalli bölünürse mahallinin bölünmesi ile noktanın bölünmesi gerekir. Arazın mahalli bölünmezse, ulaşılmak istenen sonuç budur.

İkincisi: Hareketin şimdide bir varlığı vardır. Aksi takdirde ne geçmiş ne gelecek olurdu. Çünkü geçmiş, şimdiki zamanda hazır olandı. Gelecek ise gelecekte böyle olması beklenen şeydir. Şimdide hazır olması imkânsız olan bir şeyin, geçmiş ve gelecek olması imkânsızdır. Ayrıca bu şimdi, bölünemez. Aksi takdirde bir kısım parçaları diğer parçalarından önce olur. Söz konusu iki kısımdan birinin şimdi olması anında diğer kısım var olmaz. Dolayısıyla var olan, var olmaz ki, bu çelişkidir. O halde hareketin şimdideki parçası bölünmez. Onun yok olması anında bölünmeyen başka bir parça meydana gelir. O halde hareket, hiçbiri bölünmeyi kabul etmeyen şeylerden bileşik olur. Diğer yandan şöyle deriz: Söz konusu bölünmeyen parçalardan her birine denk gelen mesafe kesiti, eğer bölünürse, söz konusu mesafenin yarısına kadar hareket, o hareketin yarısı olur, dolayısıyla hareket bölünür. Bu çelişkidir. Eğer bölünmezse, işte o cevher-i ferddir [yani atomdur].

Üçüncüsü: Cisim sonsuz parçalardan bileşmiş olsaydı, onun başından sonuna bir hareketle ulaşmak ancak yarısına ulaştıktan sonra mümkün olabilirdi. Yarısına ulaşmak da ancak o bütünün çeyreğine ulaştıktan sonra mümkün olabilirdi. Bölünmeler sonsuz olduğundan hareketlinin mesafenin sonuna ancak sonsuz zamanda ulaşması gerekir. Gereğin (*lâzım*) yanlışlığı, gerektirenin (*melzûm*) yanlışlığını gösterir.

Şöyle denilemez: Bu ancak "Bölünmeyen parçaların bilfiil meydana gelen bir sonu yoktur" diyen kimsenin [yani Nazzâm'ın] görüşünü bağlar. Biz [filozoflar] ise bu görüşte değiliz. Bilakis bize göre cisim, sonsuz bölünmeleri kabul eden tek bir şeydir.

Çünkü biz şöyle diyoruz: Bölünmeyi [bilkuvve] kabul eden bir varlık görüşü birkaç gerekçeyle geçersizdir:

Birincisi: Onun birliği, eğer zatın kendisi ya da zatın gereklerinden ise onu ortadan kaldırmak ancak zatın yokluğu anında mümkün olabilir. Eğer birlik, ortadan kalkan arazlardan olursa bu imkânsızdır. Çünkü bölünmeyi kabul edenle kaim olan, bölünmeyi kabul eder. O halde kendinde birlik, bölünmeyi kabul eder. Eğer onunla da başka bir birlik kaim olursa teselsül gerekir. Eğer onunla başka bir birlik kaim değilse o birlik bilfiil bölünür. O halde birlikle nitelenen de böyledir. Sonuç olarak cisim, [bilkuvve değil] bilfiil bölünür. [Bir diye varsaydığım cisim, bir olmaz.]

İkincisi: Biz bir suyu iki su yaptığımızda meydana gelen iki su hakkında "İkisi de bundan önce var idi" dersek zaruretle bilinir ki o ikisinden biri, ikincinin aynı değildi, dolayısıyla ondan başkaydı. ➝

المستوي الحقيقي غير منقسم، وإلا لكان المنطبق منها على المستوي مستويًا فكانت الكرة مضلعةً، هذا خلف. ثم هذه النقطة إن كانت متحيزةً فقد ثبت الجوهر الفرد، وإن كانت عرضًا فمحلّها إن كان منقسمًا لزم انقسامها بانقسام محلّها، وإن لم يكن منقسمًا فهو المطلوب.

الثاني: الحركة لها وجود في الحاضر، وإلا لم تكن ماضية ولا مستقبلة؛ لأن الماضي هو الذي كان موجودًا في زمانٍ حاضر، والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته كذلك، وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيًا ولا مستقبلاً، ثم ذلك الحاضر غير منقسم، وإلا لكان بعض أجزائه قبل البعض، فعند حضور أحد البعضين لا يكون البعض الآخر موجودًا، فلا يكون الموجود موجودًا، هذا خلف، فإذن الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم، وعند فنائه يحصل جزء آخر غير منقسم، فالحركة مركّبة من أمور، كلّ واحدٍ منها غير قابلٍ للقسمة. ثم نقول: القدر المقطوع من المسافة بكلّ واحدٍ من تلك الأجزاء التي لا تتجزأ إن كانت منقسمة كانت الحركة إلى نصفه نصفَ تلك الحركة، فتلك الحركة منقسمة، هذا خلف، وإن لم يكن منقسمًا فهو الجوهر الفرد.

الثالث: لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع الوصول من أوله إلى آخره بالحركة إلا بعد الوصول إلى نصفه، ولامتنع الوصول إلى نصفه إلا بعد الوصول إلى ربعه. فإذا كانت المفاصل غير متناهية، وجب أن لا يصل المتحرك إلى آخر المسافة إلا في زمانٍ غير متناه، وفساد اللازم يدلّ على فساد الملزوم.

لا يقال: هذا إنما يلزم على قول من يقول: الأجزاء التي لا نهاية لها حاصلة بالفعل، ونحن لا نقول به، بل الجسم عندنا شيء واحد قابل الانقسامات غير متناهية.

لأنا نقول: القول بوجود واحد يقبل القسمة باطل لوجوهٍ:

أحدها: أن وحدته إن كانت نفس الذات أو من لوازمها امتنعت إزالتها، إلا عند عدم الذات، وإن كان من العوارض الزائلة فهو محال؛ لأن القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام، فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام، فإن قامت بها وحدة أخرى لزم التسلسل، وإن لم تقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل، فالموصوف بها كذلك، فالجسم منقسم بالفعل.

وثانيها: أنا إذا جعلنا الماء الواحد ماءين فالماءان الحاصلان، إن قلنا: إنهما كانا موجودين قبل ذلك، فمن المعلوم بالضرورة أن أحدهما ما كان عين الثاني، فكان

Zira iki parça bilfiil var idiler. Eğer "O ikisi bundan önce var değildiler" dersek bu, o iki suyu sonradan meydana getirmek ve ilk suyu yok etmek olur ki bu, aklın apaçıklığı uyarınca geçersizdir.

Üçüncüsü: Cisimde farz edilebilen her parça, diğer parçada bulunmayan bir özellikle nitelenmiştir. Çünkü yarımın kesiti, yarımlıkla nitelenmiş olup bununla ancak kendisi nitelenir. Üçte birin ve dörtte birin kesiti de böyledir. Mümkün kesitlerden her biri bilfiil bir özelliğe sahip olunca ve filozoflara göre farklı özelliklerle özelleşen, bilfiil bölünmenin meydana gelmesini zorunlu kılınca bütün bölünmelerin meydana gelmesinin [bilkuvve değil], bilfiil olması gerekir.

[Filozoflar bölünmeyen parçanın imkânsızlığına] birkaç bakımdan delil getirdiler:

Birincisi: Farz edilen her yer kaplayan parçanın, sağında bulunanla karşılaşma yönü solunda bulunanla karşılaşma yönünden başkadır. O halde bölünür.

İkincisi: Bölünmeyen parçalardan bir yüzey terkip edip sonra ona baktığımızda onun iki yüzünden sadece birini görürüz. Görülen yüzü, görülmeyen yüzünden başkadır. O halde bölünür.

Üçüncüsü: Altı parçadan bir çizgi terkip edip sağ tarafının üstüne bir parça ve sol tarafının altına da bir parça koyduğumuzda sonra bu iki parçanın her biri mesafenin sonuna ulaşmak için harekete geçtiklerinde bunların her birinin diğerini geçmesi gerekir. Bu ise ancak bu ikisinin aynı hizaya gelmelerinden sonra gerçekleşebilir. Aynı hizaya gelmeleri noktası üçüncü ve dördüncü parçaların bitişme noktasıdır. Parçalar bu noktada bulunduklarında onun iki yarımından her birine bu iki parçadan her birinin yarısı temas eder. O halde bölünme gerekir.

[Bölünmeyen parçanın imkânsızlığına dair delillerin] hepsine birden cevap: Sizin zikrettiğiniz şeyler parçanın yönlerinin başkalığına delalet eder. Bu ise zatta bölünmeyi gerektirmez. Zira dairenin merkezi, dairedeki bütün parçaların hizasındadır. Bununla birlikte merkez bölünemez bir noktadır.

[2.] Mesele: [İbn Sînâ'ya göre Cisim Madde ve Suretten Bileşiktir]

İbn Sînâ cismin madde ve suretten bileşik olduğunu iddia etti. Bunun anlamı şudur: Yer kaplama (*tehayyüz*) bir şeye yerleşen bir sıfattır. Dolayısıyla yer kaplama suret, onun mahalli maddedir.

İbn Sînâ cevher-i ferdin [yani atomun] olumsuzlanmasına dayanarak buna şöyle delil getirdi: Cisim kendinde birdir ve bölünmeyi kabul eder. Bir şeyi kabul eden kuşkusuz kabul edilenle birlikte bulunur. Bitişme/süreklilik, bölünme ile birlikte bâki değildir. O halde bölünmeyi kabul eden bitişme/süreklilikten başka bir şeydir.

مغايرًا له، فالجزآن كانا موجودين بالفعل، وإن قلنا: إنهما ما كانا موجودين قبل ذلك، كان ذلك إحداثًا لهذين الماءين، وإعدامًا للماء الأول، وهو باطل بالبديهة.

وثالثها: أن كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الآخر؛ لأن مقطع النصف موصوف بالنصفية، ولا يتصف بها إلا هو، وكذا مقطع الثلث والربع، إذا كان لكلّ واحدٍ من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل وعندهم أن الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل - فلزم حصول الانقسامات بأسرها بالفعل.

احتجوا بأمورٍ:

أحدها: أن كل متحيزٍ يُفرض فإن الوجه الذي منه يلاقي ما على يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره، فيكون منقسمًا.

وثانيها: أنا إذا ركبنا سطحًا من أجزاء لا تتجزأ، ثم نظرنا إليه أبصرنا أحد وجهيه دون الثاني، فالوجه المرئي غير الوجه الذي ليس بمرئي، فيكون منقسمًا.

وثالثها: أنا إذا ركبنا خطًّا من ستة أجزاء، ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزءًا، وتحت طرفه الأيسر جزءًا، ثم تحركا إلى أن يصل كل واحدٍ منهما إلى آخر المسافة، فلابدّ وأن يمر كلّ واحدٍ منهما بالآخر، ولا يمكن ذلك إلا بعد أن يتحاذيا، وموضع التحاذي متصل الثالث والرابع، وإذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد ماس بكل واحدٍ من نصفيه نصف كل واحدٍ منهما، فيلزم التجزئة.

الجواب عن الكل أن ما ذكرتموه يدلّ على تغاير جهات الجزء، وذلك لا يوجب القسمة في الذات، فإن مركز الدائرة يحاذي جملة أجزاء الدائرة، مع أن المركز نقطة غير منقسمة.

[٢] مسألة: [زعم ابن سينا أن الجسم مركب من الهيولى والصورة]

زعم ابن سينا أن الجسم مركب من الهيولى والصورة، ومعناه: أن التحيز صفة حالّة في الشيء، فالتحيز هو الصورة، ومحلّه هو الهيولى.

واحتجّ عليه بناء على نفي الجوهر الفرد بأن الجسم في نفسه واحد، وهو قابل للانفصال. والقابل للشيء موجود مع المقبول لا محالة، والاتصال لا يبقى مع الانفصال، فالقابل للانفصال شيء مغاير للاتصال.

Cevabı: Niçin şöyle denilmesi mümkün olmasın? Bölünme birden fazla olmaktan ibarettir, süreklilik ise birliktir. O halde cisim sürekliliğinden sonra bölündüğünde bunun anlamı şudur: O bir olduktan sonra birden fazla haline geldi. Gelen ve ortadan kalkan, birlik ve birden fazla olmadır. Bu ikisi arazdırlar. Bulundukları mahal ise cisimdir.

[3.] Mesele: [Dırâr ve Neccâr Cismin Mahiyetinin Renk, Tat vb. Arazlardan Bileşik Olduğunu İddia Ettiler]

Dırâr ve Neccâr cismin mahiyetinin renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktan bileşik olduğunu iddia ettiler.

Bu geçersiz bir görüştür, çünkü yer kaplayanlar yer kaplamanın mahiyeti bakımından eşit olup renkleri, tatları, kokuları bakımından ayrıdırlar. Ortaklığı sağlayan şey, ayrışmayı sağlayan şeyden başkadır. O halde yer kaplama bu sıfatlardan başka bir mahiyettir.

جوابه: لم لا يجوز أن يقال: الانفصال هو التعدّد، والاتصال هو الوحدة، فالجسم إذا انفصل بعد اتصاله كان معناه: إنه صار متعدّدًا بعد أن كان واحدًا، فالطاري والزائل هو الوحدة والتعدّد، وهما عرضان، والمورد هو الجسم.

[٣] مسألة: [زعم ضرار والنجار أن ماهية الجسم مركبة من لون، وطعم...]

زعم ضرار والنجار أن ماهية الجسم مركبة من لون، وطعم، ورائحة، وحرارة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة.

وهو باطل؛ لأن المتحيزات متساوية في ماهية التحيّز، ومتباينة بألوانها، وطعومها، وروائحها. وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. فالتحيّز ماهية مغايرة لهذه الصفات.

İkinci İnceleme
İlişenler Hakkında

[1.] Mesele: [Cisimlerin Hudûsu Hakkındaki İhtilaf]

İnsanlar cisimlerin hudûsu hakkında farklı görüşler benimsemişlerdir. Bu konudaki mümkün yollar dört taneden fazla değildir. Zira [1] ya hem zat hem sıfatlar muhdes olur [2] ya hem zat hem sıfatlar kadîm olur [3] ya da zat kadîm, sıfatlar muhdes olur [4] ya da bunun aksi olur.

[1] Birincisi: Bu Müslümanların, Hristiyanların, Yahudilerin ve Mecusîlerin cumhurunun görüşüdür.

[2] İkincisi: Bu Aristoteles, Teofrastus, Temistius, Proklus ve sonrakilerden Ebû Nasr el-Fârâbî, Ebû Ali b. Sînâ'nın görüşüdür. Bunlara göre gökler, zat ve belirli sıfatları ile kadîmdir. Ancak hareketler ve konumlar böyle değildir. Hareketler ve konumların her biri başlangıcı olmaksızın diğeriyle öncelenmiş olup hâdistir. Unsurlara gelince, madde şahsıyla kadîmdir. Cisimlik türüyle kadîmdir. Diğer suretler cinsleri ile kadîmdir. Yani her suretten önce sonsuza kadar başka bir suret vardır.

[3] Üçüncüsü: Tales, Anaksagoras, Pisagor, Sokrates gibi kronolojik olarak Aristoteles'ten önceki filozofların görüşüdür. Yine Mâniyye, Deysâniyye, Merkûniyye, Mâhâniyye gibi bütün Senevîlerin görüşü de bu şekildedir. Sonra bunlar da kendi içinde iki gruptur:

[3a] Birinci Grup: Bunlar söz konusu [ilk] maddenin cisim oluğunu iddia etmişlerdir. Sonra Tales onun su olduğunu, çünkü suyun bütün suretleri kabul ettiğini iddia etmiştir. Ayrıca su donduğunda toprak haline gelir ve latif hale geldiğinde hava olur. Havanın safi olmasından ateş oluşur. Dumandan ise gökler oluşur. Şöyle denilir: Bu Tevrat'tan alınmıştır. Çünkü Tevrat'ın İlk Sifr'inde şöyle gelmiştir: "Allah Teâlâ bir cevher yarattı. Ona heybet nazarıyla baktığından onun parçaları eridi ve suya dönüştü. Sonra sudan duman gibi buhar yükseldi ve Allah ondan gökleri yarattı. Suyun üzerinde köpük açığa çıktı. Allah ondan toprağı/yeri yarattı. Sonra oraya dağları yerleştirdi." Anaksimenes söz konusu maddenin hava olduğunu, ateşin havanın inceliğinden, suyun ve toprağın ise onun yoğunluğundan olduğunu iddia etmiştir. Heraklitos söz konusu maddenin ateş olduğunu ve şeylerin ateşten yoğunlaşma ile olduğunu iddia etmiştir. ↠

النظر الثاني

في العوارض

[١] مسألة: [اختلف أهل العالم في حدوث الأجسام]

اختلف أهل العالم في حدوث الأجسام. والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على أربعة: فإنه إما أن يكون محدث الذات والصفات، أو قديم الذات والصفات، أو قديم الذات محدث الصفات، أو بالعكس.

أما الأول فهو قول الجمهور من المسلمين، والنصارى، واليهود، والمجوس.

وأما الثاني فهو قول أرسطو، وثاوفرسطس، وثامسطيوس، وبرقلس. ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي، وأبي علي ابن سينا. وعندهم أن السموات قديمة بذواتها وصفاتها المعينة، إلا الحركات والأوضاع فإن كل واحدٍ منها حادثٌ ومسبوقٌ بآخر لا إلى أولٍ. وأما العناصر فالهيولى منها قديمة بشخصها، والجسمية قديم بنوعها، وسائر الصور قديمة بجنسها، أي: كان قبل كلّ صورة صورة أخرى إلى غير بداية.

وأما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو بالزمان كثاليس، وأنكساغورس، وفيثاغورس، وسقراط؛ وقول جميع الثنوية كالمانوية، والديصانية، والمرقيونية، والماهانية، ثم هؤلاء فريقان:

الفرقة الأولى: زعموا أن تلك المادة جسم، ثم زعم ثاليس أنه الماء؛ لأنه قابل لكلّ صورة، وزعم أنه إذا انجمد صار أرضًا، وإذا لطف صار هواءً، ومن صفوة الهواء تكونت النار، ومن الدخان تكونت السماوات. ويقال: إنه أخذه من التوراة؛ لأنه جاء في السفر الأوّل منه أن الله تعالى خلق جوهرًا، فنظر إليه نظر الهيبة، فذابت أجزاؤه، فصارت ماءً، ثم ارتفع منه بخار كالدخان، فخلق منه السموات، وظهر على وجه الماء زبد، فخلق منه الأرض، ثم أرساها بالجبال. وزعم أنكسيمانس أنه الهواء، وكون النار من لطافته، والماء والأرض من كثافته. وزعم إيرقليطس أنه النار، وكون الأشياء عنها

Diğerleri ise o maddenin toprak olduğunu ve şeylerin toprağın latif hale gelmesi ile olduğunu söylemiştir. Diğerleri ise ilk maddenin buhar olduğunu, havanın ve ateşin buhardan incelme yoluyla, su ve toprağın ise yoğunlaşma yoluyla olduğunu söylemiştir. Anaksagoras'tan ise şöyle nakledilmiştir: İlk madde sonu olmayan karışımdır. Karışım sonsuz cisimler [yani tohumlar] olup onda her bir türden küçük parçalar bulunur. Örneğin bunların bir kısmı et tabiatlı parçalar, bir kısmı ekmek tabiatlı parçalar vb.'dir. İmdi, bu parçalardan birçok şey, algılanacak ve görülecek şekilde bir araya toplandığında, onun meydana geldiği zannedilir. Anaksagoras bu görüşü mizaç ve niteliksel değişimin inkârı üzerine bina ederek gizlenme ve açığa çıkma (*kümûn* ve *zuhûr*) görüşünü kabul eder. Onlardan bir kısmı ise bu karışımın ezelde sakin olduğunu sonra Allah Teâlâ'nın onu harekete geçirdiğini, böylece bundan âlemin oluştuğunu iddia eder. Demokritos âlemin aslının küre şeklinde, parçalanma şeklinde bir bölünmeyi değil sadece vehmî bölünmeyi kabul eden, kendiliklerinden daima hareketli olan en küçük parçalardan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Sonra bu parçalar özel bir tarzda rastgele çarpıştıklarında, onların bu şekilde çarpışmalarından bu âlem bu şekilde meydana gelir, sonra gökler ve unsurlar meydana gelir. Sonra göksel hareketlerden bu unsurların karışımları ve bunlardan da bu bileşikler meydana gelir. Seneviyye ise âlemin aslının aydınlık ve karanlık olduğunu iddia etmiştir.

[3b] İkinci Grup: Âlemin aslının cisim olmadığını savunanlardır. Bunlar da iki fırkadır.

[3bi] Birinci fırka Harranlılardır. Onlar Bârî Teâlâ, nefs, madde, *dehr* ve boşluk şeklinde beş kadîmin var olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar şöyle dediler: Bârî Teâlâ'nın ilmi ve hikmeti tamdır, ona bir yanılma ve gaflet ilişmez. Ondan akıl, [Güneş'in] kursundan ışığın yayılması gibi feyz olur. Bârî Teâlâ her şeyi tam bir şekilde bilir. Nefisten ise hayat tıpkı [Güneş'in] kursundan ışığın yayılması gibi feyz olur. Fakat nefs cahildir, tecrübe etmeden hiçbir şeyi bilemez. Oysa Allah Teâlâ nefsin maddeyle ilgili olmaya meyledeceğini, ona âşık olacağını, cisimsel hazzı talep edip cisimlerden ayrılmaktan hoşlanmayacağını ve kendi özünü unutacağını biliyordu. Bârî Teâlâ'nın işlerinden biri de tam hikmet olduğundan nefsin maddeyle ilgisinden sonra maddeye yöneldi ve onu gökler ve unsurlar gibi çeşitli tarzlarda terkip etti. Canlıların cisimlerini de en mükemmel tarzda terkip etti. Ancak onlardaki bozuluş, izalesi mümkün olmaması nedeniyle kalmıştır. Sonra Allah Teâlâ nefse akıl ve idrak feyezan etti. Bu, nefsin, âlemini hatırlaması için ve maddî âlemde kaldığı müddetçe acılardan kurtulamayacağını bilmesi için bir sebep oldu. Nefis bunu ve kendi âleminde kendisi için acılardan uzak hazların olduğunu öğrendiğinde o âleme özlem duyar, [maddeden] ayrıldıktan sonra [o âleme] yükselir ve orada son derece neşe ve mutluluk içinde ilelebet kalır.

بالتكاثف. وآخرون قالوا: إنه الأرض، وكون الأشياء عنه بالتلطيف. وقال آخرون: إنه البخار، وكون الهواء والنار عنه بالتلطيف، والماء والأرض بالتكثيف. وعن أنكساغورس أنه الخليط الذي لا نهاية له، وهو أجسام غير متناهية، وفيه من كل نوع أجزاء صغيرة، مثلًا منه أجزاء على طبيعة اللحم، وأجزاء على طبيعة الخبز. فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير وصار بحيث يحس ويرى ظن أنه حدث، وهذا القائل بنى هذا المذهب على إنكار المزاج والاستحالة، وقال بالكمون والظهور. وزعم بعض هؤلاء أن ذلك الخليط كان ساكنًا في الأزل، ثم إن الله تعالى حرّكه، فتكون منه هذا العالم. وزعم ديمقراطيس أن أصل العالم أجزاء صغيرة كرية الشكل، قابلة للقسمة الوهمية، دون القسمة الانفكاكية، متحركة لذواتها حركات دائمة. ثم اتفق في تلك الأجزاء إن تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل، فحدثت السموات والعناصر، ثم حدث من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر، ومنها هذه المركبات. وزعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور والظلمة.

الفرقة الثانية: الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم، وهم فريقان:

الفرقة الأولى: الحرنانية، وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: الباري، والنفس، والهيولى والدهر، والخلاء. فقالوا: الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو، ولا غفلة، ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص، وهو الله تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة. وأما النفس فإنه يفيض عنها الحياة فيضَ النور عن القرص، لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها، وكان الباري تعالى عالِمًا بأن النفس ستميل إلى التعلق بالهيولى، وتعشقها، وتطلب اللذة الجسمية، وتكره مفارقة الأجسام، وتنسى نفسها. ولما كان من شأن الباري تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها، فركبها ضروبًا من التركيب، مثل السموات والعناصر، وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل، والذي بقي فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته. ثم إنه سبحانه وتعالى أفاض على النفس عقلًا وإدراكًا، وصار ذلك سببًا لتذكّر عالَمها وسببًا لعلمها بأنها مادامت في العالَم الهيولاني لم تنفك عن الآلام. وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالَمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالَم، وعرجت بعد المفارقة، وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة.

Harranlılar şöyle dediler: Bu yolla kıdem ve hudûsu savunanların arasında dönüp duran şüpheler de ortadan kalkar. Zira kıdem taraftarları diyorlar ki, âlem hâdis olsaydı Allah niçin belirli bir vakitte âlemi yaratmış da daha önce ve daha sonra yaratmamıştır ve âlemin yaratıcısı hakîm ise niçin dünyayı âfetlerle doldurmuştur?! Diğer taraftan hudûs taraftarları da diyorlar ki, eğer âlem kadîm olursa fâile ihtiyaç duymazdı, bu kesinlikle geçersizdir; çünkü biz hikmetin eserlerinin âlemde apaçık olduğunu görüyoruz. Aslında bu konuda her iki fırka da şaşkınlığa düşmüştür. [Harranlılar olarak] bizim bu yolumuza göre ise bu tür problemler ortadan kalkar. Çünkü biz kuşkusuz hakîm bir yaratıcıyı kabul ettiğimiz için âlemin hâdis olduğunu söylüyoruz. Bu âlem niçin bu vakitte yaratıldı denildiğinde ise şöyle diyoruz: Çünkü nefsin maddeyle ancak bu vakitte ilgisi oldu ve Bârî Teâlâ bu ilginin bozuluşun sebebi olduğunu bildi. Ancak bu mahzurun gerçekleşmesinden sonra Bârî Teâlâ onu mümkün olduğu kadar en mükemmel bir tarza çevirdi. Geriye kalan kötülüklere gelince onlar, bu bileşimin onlardan soyutlanmasının mümkün olmaması nedeniyle bu şekilde kaldılar.

Burada geriye iki soru kalıyor: Birincisi şöyle denilmesidir: Nefis, maddeyle ilgili değilken daha sonra niçin onunla ilgisi olmuştur? Zira bu ilgi, sebepsiz meydana gelmişse âlemin bütünüyle sebepsiz meydana gelmesi de mümkün görülür? İkincisi şöyle denilmesidir. Bârî Teâlâ maddeyle ilgili olmayı nefse yasaklayamaz mıydı?

Harranlılar birinci soruya şöyle cevap verdiler: Bu soru kelamcılar tarafından kabul edilmez. Çünkü onlar özgür iradeli kâdirin kudretine konu olan iki şeyden birini diğerine herhangi bir tercih sebebi olmaksızın tercih edebileceğini söylüyorlar. O halde bunu niçin nefis hakkında da kabul etmesinler?! Bu soru filozoflar tarafından da kabul edilmez. Çünkü onlar önce gelenin, sonra gelenin hazırlayıcı illeti olmasını mümkün görüyorlar. O halde niçin şöyle denilmesini de mümkün görmesinler? Nefis kadîmdir, onun yenilenen sonsuz tasavvurları vardır. Her önce gelen, söz konusu ilgiyi gerektiren tasavvura varıncaya kadar sonra gelenin illeti olmaya devam eder. İkinci soruya şöyle cevap verdiler: Bârî Teâlâ, nefsin kendisiyle söz konusu karışımdan sakınması için sözkonusu ilginin zararlarını bilen haline gelmesinin nefs hakkında daha uygun olacağını bilmiştir. Ayrıca nefis, maddeyle karışmasıyla aklî faziletlerden kendisinde var olmayanları elde eder. İşte bu iki amaç (*garaz*) sebebiyle Bârî Teâlâ heyulayla ilgili olmayı nefse yasaklamamıştır.

[3bii] İkinci fırka Pisagorculardır. Bunlar ilkelerin, birliklerden doğan sayılar olduğunu söyleyen kimselerdir. Şöyle dediler: Çünkü bileşiklerin kaim olması basitlerledir. Basitler ise her biri kendinde bir olan şeylerdir. Sonra bu şeylerin, ya birlikler olmalarının ötesinde mahiyetleri vardır ya da yoktur. Eğer birincisi ise bileşik olur. Çünkü o mahiyet orada söz konusu birlikle birlikte olur. Oysa bizim sözümüz bileşikler hakkında değil, bilakis onların ilkeleri hakkındadır. Eğer ikincisi olursa sırf birlikler olur. Onların kendi kendileriyle bağımsız olması gerekir. Aksi takdirde başkasına muhtaç olurlar. Böylece o başkası, bundan daha önce olur. ➞

قالوا: وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث، فإن أصحاب القدم قالوا: لو كان العالم محدثًا فلم أحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين، وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده، وإن كان خالق العالم حكيمًا، فلم ملأ الدنيا من الآفات؟ وأصحاب الحدوث قالوا: لو كان العالم قديمًا لكان غنيًّا عن الفاعل، وهذا باطل قطعًا، لما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة في العالَم، وتحير الفريقان في ذلك. وأما على هذا الطريق فالإشكالات زائلة؛ لأنا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم. فإذا قيل: ولم أحدث العالم في هذا الوقت؟ قلنا: لأن النفس إنما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت، وعلم الباري تعالى أن ذلك التعلق سبب الفساد، إلا أنه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الأكمل بحسب الإمكان. وأما الشرور الباقية فإنما بقيت؛ لأنه لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها.

بقي ههنا سؤالان: أحدهما: أن يقال: لم تعلقت النفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلقة بها، فإن حدث ذلك التعلق لا عن سببٍ فجوّز حدوث العالم بكليته لا عن سببٍ؟ والثاني أن يقال: فهلا منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى؟

أجابوا عن الأول بأن هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين؛ لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجحٍ، فهلا جوّزوا ذلك في النفس؟ وغير مقبول أيضًا من الفلاسفة؛ لأنهم جوّزوا في السابق أن يكون علة معدة للاحق، فهلا جوّزوا أن يقال: النفس قديمة، ولها تصورات متجددة غير متناهية، ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت إلى ذلك التصوّر الموجب لذلك التعلق؟ وأجابوا عن السؤال الثاني بأن الباري تعالى علم بأن الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضارّ هذا التعلق حتى أنها بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة. وأيضًا فالنفس بمخالطتها الهيولى تكسب من الفضائل العقلية ما لم تكن موجودة لها، فلهذين الغرضين لم يمنع الباري تعالى النفس من التعلّق بالهيولى.

الفرقة الثانية: أصحاب فيثاغورس. وهم الذين قالوا: المبادئ هي الأعداد المتولدة عن الوحدات. قالوا: لأن قوام المركبات بالبسائط، وهي أمور كل واحدٍ منها في نفسه واحد، ثم تلك الأمور إما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أو لا تكون. فإن كان الأول كانت مركبة؛ لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة، وكلامنا ليس في المركبات، بل في مباديها، وإن كان الثاني كانت مجرد وحدات، وهي لابد وأن تكون مستقلة بأنفسها، وإلا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها،

Oysa bizim sözümüz mutlak ilkeler hakkındadır ki, bu çelişkidir. Bu durumda birlikler kendi kendileriyle kaim şeylerdir. Konumun birliğe ilişmesi durumunda nokta olur. Eğer iki nokta bir araya gelirse çizgi olur. Eğer iki çizgi bir araya gelirse yüzey meydana gelir. Eğer iki yüzey bir araya gelirse cisim meydana gelir. Sonuç olarak cisimlerin ilkelerinin birlikler olduğu açığa çıkmıştır.

[4] Dördüncüsü: Dördüncü kısım şöyle denilmesidir. Âlemin sıfatları kadîm zatı muhdestir. Bu herhangi akıllı bir kimsenin ileri sürmediği bir görüştür.

Galen ise bütün görüşler hakkında duraksamıştır.

[Âlemin zatı ve sıfatları bakımından sonradan meydana getirilmiş (*muhdes*) olduğuna dair] delilimiz şudur: Cisimler ezelî olursa ezelde ya hareketli ya durağan olurdu. Her iki seçenek de geçersizdir. O halde cisimlerin ezelî olması geçersizdir.

Delildeki aklî sınırlamanın açıklaması şöyledir: Cisim, tek bir mekânda iki zamandan daha uzun süre boyunca istikrarlı olursa o durağandır. Eğer böyle değilse hareketli olur.

Biz cismin ezelde hareketli olmasının mümkün olmadığını iki bakımdan söyledik. Birincisi, hareketin mahiyeti, başkasının ortadan kalkmasından sonra bir şeyin meydana gelmesidir. Dolayısıyla hareketin mahiyeti başkası tarafından öncelenmiş olmayı gerektirir. Ezelî olmanın mahiyeti ise başkası tarafından öncelenmiş olmamayı gerektirir. Bu ikisini bir araya getirmek çelişiktir. İkincisi, hareketlerin her biri muhdestir. Muhdes ise bir var edene muhtaçtır. O halde bunların her biri var edene muhtaçtır. Bu durumda bütün hareketlerin özgür iradeli bir var edicisi vardır. Özgür iradeli fâilin fiili olan her şeyin bir başlangıcının olması gerekir. Sonuç olarak her hareketin bir başlangıcı vardır. Ulaşılmak istenen sonuç da budur.

Biz cisimlerin ezelde durağan olmadığını da iki bakımdan söyledik: Birincisi: Cisimler eğer ezelde durağan olsaydı ya onlar için hareket etmek mümkün olurdu ya da olmazdı. Birincisi imkânsızdır, çünkü cisimler için ezelde hareketin imkânı ezelî hareketin kendinde varlığının imkânına dayanır. Biz az önce ezelî hareketin varlığının imkânsız olduğuna delil getirmiştik. O halde cisimler için ezelde hareketin mümkün olmadığı sabit olmuştur. Bu imkânsızlık eğer cismin mahiyetinin bir gereği ise kesinlikle ortadan kalkmaması gerekir. Dolayısıyla cisimler için şimdide hareketin mümkün olmaması gerekir. Bu çelişkidir. Eğer cismin mahiyetinin gereklerinden değilse onun ortadan kalkması mümkündür. Bu durumda cisim hakkında ezelî hareket mümkün olur ki, biz bunun geçersizliğini ortaya koymuştuk. İkincisi: Durağanlık, hakkında delil getirdiğimiz üzere, sübûtî bir şeydir. Buna göre şöyle deriz: Şayet bu durağanlık kadîm olsaydı, onun ortadan kalkması imkânsız olurdu. Fakat durağanlık ortadan kalkıyor. O halde durağanlık kadîm değildir. Gereklilik ilişkisinin açıklaması: Kadîm, zatı gereği zorunlu ise yok olması imkânsızdır. Eğer zatı gereği zorunlu değilse bir müessire ihtiyaç duyar. Aşağıda geleceği üzere, teselsülü [bir noktada] kesmek için bu müessirin zatı gereği zorunluda son bulması gerekir. Bu zorunlu ya özgür iradeli olur ya da zorunlu kılan olur. Özgür iradeli olması mümkün değildir. Çünkü özgür iradelinin fiili, var olanın var edilmesinin imkânsız olması nedeniyle muhdestir. [Bu durumda], kadîm [olduğu varsayılan durağanlık, özgür iradeli bir fâile ait bir] muhdes değildir. ➞

وكلامنا في المبادئ المطلقة، هذا خلف، فإذن الوحدات أمور قائمة بأنفسها، فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطة، فإن اجتمعت نقطتان حصل الخط، فإن اجتمع خطان حصل السطح، وإن اجتمع سطحان حصل الجسم، فظهر أن مبدأ الأجسام الوحدات.

وأما القسم الرابع وهو أن يقال: العالم قديم الصفات محدث الذات، فذلك مما لا يقول به عاقل.

وأما جالينوس فإنه كان متوقفًا في الكلّ.

لنا: إن كانت الأجسام أزلية لكانت في الأزل إما متحركة، أو ساكنة. والقسمان باطلان، فالقول بأزليتها باطل.

بيان الحصر: أن الجسم إن كان مستقرًا في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن، وإن لم يستقر كذلك كان متحركًا.

وإنما قلنا: أنه لا يجوز أن يكون متحركًا لوجهين: **الأول**: إن ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره، فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية ماهيتها تقتضي اللامسبوقية بالغير، فالجمع بينهما متناقض. **الثاني**: وهو أن كل واحدٍ من الحركات محدث، فهو مفتقر إلى موجد، فكل واحدٍ منها مفتقر إلى الموجد، فإذن لكل الحركات موجد مختار، وكل ما كان فعلاً لفاعلٍ مختار فلابد له من أول، فلكل الحركات أول، وهو المطلوب.

وإنما قلنا إنها ليست ساكنة لوجهين: **الأول**: أنها لو كانت ساكنة لكان إما أن يصح عليها الحركة أو لا يصح. والأول محال؛ لأن صحّة الحركة عليها يتوقّف على صحّة وجود الحركة في نفسها، وقد دللنا على أن وجود الحركة الأزلية محال، فثبت أنه لا تصح الحركة عليها، فذلك الامتناع إن كان لازمًا للماهية وجب أن لا يزول ألبتة، فوجب أن لا تصح الحركة على الأجسام فيما لا يزال، هذا خلف. وإن لم يكن من لوازم الماهية أمكن زواله، فيكون الحركة عليه جائزة. وقد أبطلناه. **الثاني**: أن السكون أمر ثبوتي على ما دللنا عليه، فنقول: لو كان ذلك السكون قديمًا لامتنع زواله، لكنه يزول، فليس بقديم. بيان الملازمة: أن القديم إن كان واجبًا لذاته امتنع عدمه، وإن لم يكن واجبًا لذاته افتقر إلى مؤثرٍ، فلابدّ من الانتهاء إلى الواجب لذاته قطعًا للتسلسل على ما سيأتي، وذلك الواجب إما أن يكون مختارًا أو موجبًا، لا جائز أن يكون مختارًا؛ لأن فعل المختار محدث لاستحالة إيجاد الموجود، والقديم ليس

O halde teselsülü kesen müessirin zorunlu kılan olduğu belirginleşmiştir. Zorunlu kılanın fiile etkisi bir şarta dayanmazsa bu müessirin zorunlu olmasından eserin zorunlu olması gerekir. Bir şarta dayanırsa, eğer bu şart mümkün olursa ihtiyaçtaki bölümleme [tekrar başa] döner. Eğer şart zorunlu olursa illetin ve şartın zorunluluğundan bu kadîm [olduğu varsayılan durağanlığın] ortadan kalkmasının imkânsızlığı gerekir. Durağanlığın yok olmasının mümkün olmasına gelince, bu, feleklerde ve unsurlarda gözlenmektedir. Hasım açısından bu ikisi dışında bir cisim de yoktur. Delaleti genelleştirmek isteyen kimsenin cisimlerin türdeş olduğunu açıklaması gerekir.

Cismin ezelde hareketli ve durağan olmasının yanlışlığı sabit olunca, cismin ezelî olmasının imkânsız olduğu da sabit olmuştur.

[Delile itirazlar:]

Şöyle denilirse: İddia [yani cisimlerin ezelî olduğunun geçersizliği iddiası] iki noktadan çelişiktir. [1] Birinci nokta: Âlemin varlığının imkânının bir başlangıcı yoktur. Aksi takdirde bundan önce, zatı gereği imkânsız bir şeydir de, sonra zatı gereği mümküne dönüşmüş olur. Fakat mümkünün imkânı zorunlu olduğundan bu [dönüşme] imkânsızdır. Böylece bu vakitten önce âlemin zatı gereği imkânla nitelenmesi imkânsızdır da, sonra zatı gereği imkân ile nitelenmesi zorunlu olana dönüşmüş olur. Siz bunu mümkün gördüğünüzde, başkaları da zatı gereği varlıkla nitelenmesi imkânsız olanın, zatı gereği imkânla nitelenmesi zorunlu olana dönüşmesini mümkün görürler ve sizi yaratıcının olumsuzlanması ilzâm eder ki bu imkânsızdır. Ayrıca zatı gereği imkânsızın, zatı gereği mümküne dönüşmesi mümkün olsaydı bu, Tanrı'nın ortağı hakkında ve iki zıddın bir araya getirilmesi hakkında da mümkün olurdu. Bu ise aklî önermelere güveni ortadan kaldırır. Âlemin varlığının imkânına ait bir başlangıcın olmadığı sabit olunca, bununla çelişik olarak âlemin ezelde varlığının imkânsız olması görüşü geçersiz olur. [2] İkinci nokta: Siz muhdesi [a] ya kendi yokluğuyla öncelenmiş olmasıyla [b] ya Allah Teâlâ'nın varlığıyla öncelenmiş olmasıyla [c] ya da üçüncü bir yorumla yorumlayabilirsiniz. [a] Eğer birincisi olursa bu durumda onunla kastettiğiniz yokluğun onu ya illiyet ya şeref ya da mekân bakımından öncelemiş olmasıdır ki, hepsi ittifakla geçersizdir. Ya da onunla kastettiğiniz yokluğun muhdesi doğa bakımından öncelemesidir ki, bu kabul edilir. Çünkü mümkün zatından dolayı yokluğu, başkasından dolayı varlığı hak eder. Zatıyla olan şey, başkasıyla olan şeyden daha öncedir. Ya da muhdesle zaman bakımından öncelemeyi kastediyorsunuzdur. Bu zamanın kıdemini gerektirir. Çünkü bu önceleme anlamının bir başlangıcı yoksa ve bu mefhum zamanın gerçekleşmesini gerektiriyorsa zamanın başlangıcının olmaması gerekir. Sonra zamanın kıdeminden bilindiği üzere hareketin ve cismin kıdemi gerekir. Sonuç olarak bu tarzda bir hudûs görüşü, kıdemi gerektirir. [b] Eğer hudûsu, muhdesin Allah Teâlâ'nın varlığıyla öncelenmiş olması olarak yorumluyorsanız, bu durumda eğer bununla ya illiyet ya tabiat ya şeref bakımından öncelemeyi kastediyorsanız hepsi kabul edilir. ➞

بمحدث، فتعين أن يكون موجبًا، فإن لم يتوقف تأثيره فيه على شرطٍ لزم من وجوب ذلك المؤثّر وجوب ذلك الأثر. وإن توقّف على شرطٍ فذلك الشرط إن كان ممكنًا عاد التقسيم في الحاجة، وإن كان واجبًا لزم من وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم، وأما أنه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات والعنصريات، ولا جسم إلا هذين عند الخصم، ومن أراد تعميم الدلالة فلابدّ له من بيان تماثل الأجسام.

ولما ثبت فساد كون الجسم متحركًا أو ساكنًا في الأزل فقد ثبت أن الجسم يستحيل أن يكون أزليًا.

[الاعتراضات على الدليل]

فإن قيل: الدعوى متناقضة لوجهين:

الأول: أن إمكان وجود العالم ليس له أول، وإلا فقد كان قبل ذلك محالًا لذاته، ثم انقلب ممكنًا لذاته، لكن ذلك باطل؛ لأن الإمكان للممكن ضروري، فيكون العالم قبل ذلك الوقت ممتنع الاتصاف بالإمكان لذاته، ثم صار واجب الاتصاف به لذاته. وإذا جوّزتم ذلك فجوّزوا أنه كان ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته، ثم صار واجب الاتصاف به لذاته، ويلزمكم نفي الصانع، وهو محال. ولأنه لو جاز أن ينقلب الممتنع لذاته ممكنًا لذاته لجاز ذلك في شريك الإله وفي الجمع بين الضدين، وهو يرفع الأمان عن القضايا العقلية. وإذا ثبت أنه لا أول لإمكان وجود العالم كان القول بأنه ممتنع الوجود في الأزل منافيًا له فكان باطلًا. **وثانيهما**: أنكم إما أن تفسروا المحدث بأنه الذي يكون مسبوقًا بعدم نفسه، أو بأنه الذي يكون مسبوقًا بوجود الله تعالى، أو بتفسير ثالث. فإن كان الأول فإما أن تريدوا به أن العدم سابق عليه بالعلية، أو بالشرف، أو بالمكان، والكل باطل بالاتفاق؛ أو تريدوا به أن العدم سابق عليه بالطبع، وهو مسلم؛ لأن الممكن يستحقّ العدم من ذاته والوجود من غيره، وما بالذات أسبق مما بالغير. أو تريدوا به السبق بالزمان، وهذا يوجب قدم الزمان؛ لأنه إذا لم يكن لمفهوم ذلك السبق أول، وكان ذلك المفهوم يقتضي تحقق الزمان، لزم أن لا يكون للزمان أول، ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة، والجسم على ما هو معلوم، فالقول بالحدوث على هذا الوجه يوجب القدم. وأما إن فسرتم الحدوث بكونه مسبوقًا بوجود الله تعالى فإن أردتم به السبق بالعلية، أو بالطبع، أو بالشرف فالكل مسلّم،

Mekân bakımından önceleme ise ittifakla geçersizdir. Zaman bakımından önceleme ise az önce geçtiği üzere zamanın kıdemini gerektirir. [c] Eğer hudûs ile üçüncü bir anlamı kastediyorsanız, onu anlatın ki hakkında konuşalım.

Bu aşamadan vazgeçtik diyelim, fakat cismin kadîm olursa ya hareketli ya da durağan olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Açıklaması: Hareket bir mekândan bir mekâna intikalden ibarettir. Durağanlık ise bir mekânda istikrardan ibarettir. Bu iki kısım mekânda meydana gelmenin uzantısıdır. Bize göre âlem mekânda olmadığından onun hareketli ya da durağan olmakla nitelenmesi imkânsızdır. Bunun gerekçeli açıklaması şöyledir: Şayet âlemin bir mekânı olsaydı onun mekânı ya yok ya da var olurdu. Birincisi imkânsızdır. Çünkü var olanın yok olanda meydana gelmesi imkânsızdır. Eğer var olursa ya kendisine duyu ile işaret edilebilir ya da kendisine duyu ile işaret edilemez. Eğer duyu ile işaret edilebilirse ya yer kaplar ya da yer kaplayana yerleşir. Yer kaplayan olsaydı ve âlem onda meydana gelseydi cismin mekânı cisim olurdu. Her cisim hareket edebilir ve durağanlık üzere olabilir. Bu durumda âlemin mekânı hakkında da hareket mümkün olur. Bu mekânın da başka bir mekânı olur ve sonsuz cisimlerin varlığına götürür ki, bu imkânsızdır. Bunun kabul edilmesi durumunda ulaşılmak istenen sonuç meydana gelmiş olur. Çünkü bunların hepsi cisimler olduğundan hareketi kabul ederler. Her hareket eden ancak bir mekândan bir mekâna hareket eder. Bu durumda bütün cisimlerin bir mekânı vardır. Bu mekân cisim değildir. Çünkü bütün cisimlerin dışında olan, cisim değildir. Eğer kendisine duyu ile işaret edilebilir değilse cismin bir mekânının olması imkânsızdır. Çünkü cismin mekânı kendisinden kendisine hareketin mümkün olduğu şeydir. Bu kuşkusuz kendisine işaret edilebilir bir şeydir.

Sınırlamayı [yani ezelde cismin hareket ve durağanlıktan başka bir halinin olamayacağını] kabul ettik diyelim, fakat niçin "Cisimler ezelde hareketli idiler" denilmesi mümkün olmasın?! Onun [cisimlerin ezelde hareketinin imkânsızlığına dair ilk noktada söylediği] "Hareket, başkası tarafından öncelenmiş olmayı gerektirir. Ezelilik ise hareketle çelişir" sözü hakkında şöyle deriz: Ezelîlik belirli bir hareketin varlığı ile çelişir. Fakat hangi gerekçeyle "Ezelîlik başlangıcı olmayan bir şekilde bir hareketten önce bir hareketin varlığı ile çelişir" dediniz? [Cisimlerin ezelde hareketinin imkânsız olduğuna dair] ikinci nokta -ki bu toplamın, özgür iradeli bir fâilin fiili olduğu, dolayısıyla onun bir başlangıcı olduğudur- hakkında şöyle deriz: Âlemin özgür iradeli fâilin fiili olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun açıklaması şöyledir: Ya bir şartın yokluğu ya da bir engelin bulunması nedeniyle eser, zorunlu kılandan (*mûcib*) geri kalabilir. Bu durumda niçin şöyle söylenilmesi mümkün olmasın? Bu hâdislerin varlığındaki müessir, zatıyla zorunlu kılandır. Ancak her hâdisten sonra, zorunlu kılan illetten başka bir hâdisin çıkması için o hâdisi önceleyen bir şart bulunur. Onun özgür iradeli bir failin fiili olduğunu kabul ettik diyelim, fakat niçin "Özgür iradelinin fiili muhdestir" dediniz? Çünkü hâdisin varlığı ve müessirin ona etkisinin imkânı, ezelden ebede mümkündür. Aksi takdirde zatı gereği imkânsız olmuş olur, sonra mümküne dönüşürdü. →

والسبق بالمكان باطل بالاتفاق. وأما بالزمان فإنه يوجب قدم الزمان على ما تقدّم. وإن أردتم بالحدوث معنى ثالثًا فاذكروه لنتكلم عليه.

نزلنا عن هذا المقام، لكن لا نسلّم أن الجسم لو كان قديمًا لكان إما أن يكون متحركًا، أو ساكنًا. بيانه: أن الحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان، والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد. وهذان القسمان فرع الحصول في المكان. وعندنا العالم ليس في مكان، فيستحيل وصفه بكونه متحركًا أو ساكنًا. وتحقيقه: أنه لو لكان للعالم مكان لكان مكانه إما أن يكون معدومًا أو موجودًا، والأول محال؛ لأن حصول الموجود في المعدوم محال. وإن كان موجودًا فإما أن يكون مشارًا إليه بالحسّ أو لا يكون مشارًا إليه بالحسّ، فإن كان مشارًا إليه بالحسّ فإما أن يكون متحيزًا أو حالًا في المتحيز، فلو كان متحيزًا وحصل العالم فيه لكان مكان الجسم جسمًا. وكل جسم تصح عليه الحركة والسكون. فإذن تصح الحركة على مكان العالم، فلذلك المكان مكان آخر، فيفضي إلى وجود أجسام لا نهاية لها، وهو محال. وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل؛ لأن كلها أجسام، فهي قابلة للحركة، وكل ما يتحرك فإنما يتحرك من مكان إلى مكان، فإذًا لكلّ الأجسام مكانٌ، وذلك المكان لا يكون جسمًا؛ لأن الخارج عن كل الأجسام لا يكون جسمًا، وإن لم يكن مشارًا إليه استحال أن يكون مكانًا للجسم؛ لأن مكان الجسم هو الذي يصحّ أن يتحرك منه وإليه، وذلك لا محالة مشار إليه.

سلّمنا الحصر، لكن لم لا يجوز أن يقال: إنها كانت متحركةً. قوله: [من الوجه الأول في أنه لا يجوز أن يكون الجسم في الأزل متحركًا] «الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيه» قلنا: الأزلية تنافي وجود حركة معينة، لكن لم قلتم: إنها تنافي وجود حركة قبل حركة لا إلى أوّلٍ. أما الوجه الثاني [في أنه لا يجوز أن يكون الجسم في الأزل متحركًا] -وهو أن المجموع فعل فاعل مختار فله أول- قلنا: لا نسلّم أنه فعل فاعل مختار. بيانه: أن الموجب قد يتخلف عنه الأثر إما لفوات شرط أو لحضور مانع، فلم لا يجوز أن يقال: المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات، إلا أن كل حادث يتقدمه شرط لأن يصدر عن العلة الموجبة حادث آخر بعده. سلّمنا أنه فعل المختار، لكن لم قلت: إن فعل المختار محدث، وذلك لأن وجودَ الحادث وصحة تأثير المؤثر فيه ممكنٌ أزلًا وأبدًا، وإلا فقد كان ممتنعًا لذاته، ثم انقلب ممكنًا،

Bu ise imkânsızdır. Bu ikisinden [yani hâdisin varlığı ve müessirin ona etkisinin imkânından] her biri, ezelen mümkün olduğunda kâdirin eserin varlığındaki etkisi ezelî olarak mümkün olur.

Cisimlerin ezelde hareketli olmadığını kabul ettik diyelim, fakat niçin onların ezelde durağan olması mümkün olmasın?! Onun [cisimlerin ezelde durağan olmalarının imkânsız olduğuyla ilgili ilk noktada söylediği] "Hareketin imkânsızlığı ya cismin mahiyetinin bir gereği olur ya da olmaz" sözü hakkında şöyle deriz: İmkânsızlık yokluktur. Dolayısıyla illetli kılınamaz. Yokluğun illetli kılındığını kabul ettik diyelim, fakat bu size karşı da ileri sürülür: Şöyle ki, [size göre] âlemin ezelî olması imkânsızdır. Bu imkânsızlık eğer mahiyetin bir gereği ise ebedî olarak imkânsız kalması zorunludur. Eğer mahiyetin bir gereği değilse bu, âlemin ezelî olmasının mümkün olduğunu kabul etmek demektir ve bu, sizin görüşünüzü geçersiz kılar. [Cisimlerin ezelde durağan olmalarının imkânsız olduğuna dair] ikinci noktaya gelince şöyle deriz: Biz durağanlığın sübûtî bir vasıf olduğunu kabul etmiyoruz. Bunu kabul ettik diyelim, fakat onun müessire muhtaç olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü muhtaçlığın illeti size göre hudûstur. Dolayısıyla bu durağanlığın müessire muhtaç olmasının açıklamasını, ancak durağanlığın hudûsunu açıkladığınızda yapabilme imkânınız vardır. Hâlbuki siz durağanlığın hudûsunu, bu öncülün uzantısı kılıyorsunuz. Bu durumda kısırdöngü olur.

Bunu kabul ettik diyelim, fakat kadîmin yok olmayacağını kabul etmeyiz. Şöyle ki, Allah Teâlâ ezelden ebede âlemi var kılmaya kâdirdir ve onu var kıldıktan sonra bu kadirlik ortadan kalkmıştır, çünkü var olanın var kılınması imkânsızdır. O halde bu kadîm ilgi (*taalluk*) yok olmuştur. "Allah Teâlâ kâdirliği, onu yok etme vasıtasıyla var edip sonra onu tekrar iade etmeye kâdirdir" denilemez; çünkü biz şöyle diyoruz: Bizim sözümüz bu özel ilgi hakkında, yani onun kudretinin âlemin ilk olarak var kılınmasına ilgisi hakkındadır. Bu sizin zikrettiğiniz ise başka bir ilgidir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın ezelde âlemin yok olduğunu bilmesi [örneği] ile de sizin görüşünüzün bozukluğu ve geçersizliği gösterilir (*nakz*). Şöyle ki, âlemi var ettiğinde bu kadîm bilgi ortadan kalkmış olmaktadır.

[İtirazlara cevaplar:]

Birincinin cevabı: Âlemin hudûsunun imkânının herhangi bir başlangıcı yoktur. Fakat bu, âlemin ezelî olmasının mümkün olmasını gerektirmez. Nitekim biz bu hâdisi, yoklukla zamansal bir önceleme şeklinde öncelenmiş olduğu şartıyla dikkate aldığımızda, bu şart ile birlikte onun varlığının imkânının herhangi bir başlangıcı olmaz. Aksi halde öncesizliği farz etmekte öyle bir noktaya varır ki, şayet ondan önceki bir lahzada bulunsaydı ezelî olurdu. Oysa bu imkânsızdır. Ayrıca bu imkâna ait bir başlangıç olmamasına rağmen onun ezelî olmasının imkânı gerekmez. Çünkü ezelîlik ile yokluğun zaman bakımından öncelemesi bir araya gelmez. Burada da durum böyledir.

İkincinin cevabı: Bize göre âlemin yokluğunun varlığını öncelemesi ve Allah'ın varlığının âlemin varlığını öncelemesi, size göre zamanın parçalarının birbirini öncelemesi gibidir. Nasıl ki zamanın parçalarının birbirini öncelemesi zaman bakımından değilse –aksi takdirde teselsül gerekir– burada da durum böyledir.

وذلك محال. وإذا كان كل واحدٍ منهما ممكنًا أزلًا كان تأثير القادر في وجود الأثر جائزًا أزلًا.

سلمنا أن الأجسام ما كانت متحركة، فلم لا يجوز كونها ساكنة. قوله: [من الوجه الأول في أنها لا يجوز أن تكون ساكنة] «امتناع الحركة إما أن يكون لازمًا للماهية أو لا يكون» قلنا: الامتناع عدم، فلا يعلّل، سلّمنا كونه معلّلًا، لكنه وارد عليكم أيضًا: فإن العالم يمتنع أن يكون أزليًا، فهذا الامتناع إن كان لازمًا للماهية وجب أن يبقى ممتنعًا أبدًا، وإن لم يكن لازمًا كان هذا اعترافًا بجواز كون العالم أزليًا، وذلك يبطل قولكم. أما الوجه الثاني [في أنها لا يجوز أن تكون ساكنة] فنقول: لا نسلّم كون السكون وصفًا ثبوتيًا، سلمناه، لكن لا نسلّم افتقاره إلى المؤثر؛ لأن علة الحاجة عندكم الحدوث، فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون إلى المؤثّر، إلا إذا بينتم حدوثه. وأنتم فرعتم حدوثه على هذه المقدمة، فيصير دورًا.

سلمناه، لكن لا نسلّم أن القديم لا يعدم، فإن الله تعالى قادر من الأزل إلى الأبد على إيجاد العالم، فبعد أن أوجده ما بقيت تلك القادرية؛ لأن إيجاد الموجود محال، فقد عدم ذلك التعلّق القديم. لا يقال: إنه تعالى قادر على إيجاده بواسطة أن يعدمه ثم يعيده مرّةً أخرى؛ لأنا نقول: كلامنا في ذلك التعلّق المخصوص، أعني تعلق قدرته بإيجاد العالم ابتداء، وهذا الذي ذكرتموه تعلق آخر، وأيضًا ينتقض بأن الله تعالى كان عالمًا في الأزل بأن العالم معدوم. فإذا أوجده فقد زال ذلك العلم القديم.

[الجوابات عن الاعتراضات]

والجواب عن الأول: أنه لا بداية لإمكان حدوث العالم، لكن لا يلزم منه صحة كون العالم أزليًا، كما أنا إذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقًا بالعدم سبقًا زمانيًا، فإنه لا أول لصحة وجوده مع هذا الشرط، وإلا فينتهي في فرض التقدّم إلى حيث لو وجد قبله بلحظةٍ لصار أزليًا، وذلك محال، ثم مع أنه لا بداية لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه أزليًا؛ لما أن الأزلية وسبق العدم بالزمان لا يجتمعان، فكذا ههنا.

وعن الثاني: أن تقدم عدم العالم على وجوده، وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض عندكم، فكما أن ذلك التقدم ليس بالزمان -وإلا لزم التسلسل- فكذا ههنا.

Üçüncünün cevabı: Biz birbirine temas eden yer kaplayan iki şey farz ettiğimizde durağanlık ile bu ikisinin bu şekilde kalmalarını kastederiz. Hareket ile bu karşılıklı temasın kalmamasını, bilakis bu ikisinden her birinin diğer bir şeye temas eder hale gelmesini kastederiz. Bu yoruma göre mekânın mahiyetini açıklamaya ihtiyaç yoktur.

Şöyle denilemez: Niçin "Âlem, ezelde tek bir cisim idi. Hareket ve durağanlık ise zikrettiğiniz yoruma göre ancak iki parça meydana geldiğinde farz edilir" şeklinde denilmesi mümkün olmasın?! Çünkü biz şöyle diyoruz: Birin bölünmesinin imkânsız olduğunu açıkladık. Âlem şu an bölünen olduğuna göre, onun bir olmadığını biliriz.

"Ezelî olan hareketin türüdür, hareketin şahsı değildir" sözü hakkında şöyle deriz: Bu geçersizdir, çünkü hareketin türü bakımından mahiyeti, geçip giden bir şeyden ve meydana gelen bir şeyden bileşiktir. Bu durumda hareketin mahiyeti başkası tarafından öncelenmiş olmakla ilgilidir, ezelîliğin mahiyeti ise bu anlamla çelişiktir. O halde bu ikisinin bir araya getirilmesi imkânsızdır.

"Niçin hâdiste müessir olanın özgür iradeli değil de zorunlu kılan olması ve sonra gelenin zorunlu kılandan meydana gelmesi için bütün önce gelenlerin bir şart olması mümkün olmasın?" sözü hakkında şöyle deriz: Bunun bozukluğunun delilini, inşallah kâdir olmaklığın ispatı bölümünde ortaya koyacağız.

"Niçin kadîmin özgür iradeli fâilin bir fiili olması mümkün olmasın?!" sözü hakkında şöyle deriz: Bunun geçersizliği daha önce geçmişti.

"Niçin ezelde durağan olması mümkün olmasın?!" sözü hakkında şöyle deriz. Daha önce bahsi geçen gerekçeden dolayı böyledir.

İlk noktada söylediği "İmkânsızlık yokluktur. Dolayısıyla illetli kılınamaz" sözü hakkında şöyle deriz: Cismin birbirine teması ya da onun başka bir cisimden ayrı olması varlıkla ilgili bir vasıftır. Çünkü bu, yoklukla ilgili bir vasıf olan temassızlığın çelişiğidir.

"Bu, âlemin imkânı konusunda sizi de bağlar" sözü hakkında şöyle deriz: Ezelde âlemin imkanının/olabilirliğinin imkânsızlığı sırf bir yokluktur. Dolayısıyla bunun üzerine sübûtî bir sıfatla hüküm doğru olmaz. Burada ise durağanlık sübûtî bir vasıftır. Dolayısıyla bizim zikrettiğimiz bölümleme doğrudur.

"İhtiyacın illeti hudûstur" sözü hakkında şöyle deriz: Bilakis [ihtiyacın illeti] imkândır. Bunun açıklaması da daha önce geçmişti.

"Allah Teâlâ'nın kâdir olmasının âlemin var edilmesine ilgisi (*taalluk*) ve O'nun bilgisinin âlemin var olacağına ilgisi kadîmdir, âlemin varlığından sonra yok olmuştur" sözü hakkında şöyle deriz: Var olan, kudret ve bilgidir. Bu ikisi ezelden ebede bâki kalırlar.

***

Filozoflar şöyle demişlerdir: Sonradan meydana getirilen her muhdesin dört illetinin olması gerekir: fâil, madde, suret ve gaye. Şöyle demişlerdir: Biz âlemin hudûsunun imkânsızlığını bu yönlerden hareketle açıklayacağız.

Fâili dikkate almak suretiyle hudûsun imkânsızlığının gerekçesi şudur: Âlem, şayet muhdes olsaydı, onun kadîm bir müessirinin olması gerekirdi. Kadîm bir müessirin âlemi sonradan meydana getirmeyi, kendisinde âlemi meydana getirdiği o vakte tahsis etmesi ya bir tercih sebebi nedeniyle olur ya da böyle olmaz. Birincisi geçersizdir, →

وعن الثالث: أنا إذا فرضنا متحيزين متماسين فنعني بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه وبالحركة أن لا تبقى تلك المماسة، بل يصير كل واحدٍ منهما مماسًا لشيء آخر، وعلى هذا التفسير لا حاجة إلى بيان ماهية المكان.

لا يقال: لم لا يجوز أن يقال: العالم كان في الأزل جسمًا واحدًا، والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يفرَض إلا عند حصول الجزئين؛ لأنا نقول: بيّنا أن الواحد يستحيل أن ينقسم، فلما صار العالم منقسمًا الآن علمنا أنه لم يكن واحدًا.

قوله: «الأزلي نوع الحركة لا شخصها»، قلنا: هذا باطل؛ لأن الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر يقضي، ومن أمر حصل. فإذن ماهيتها متعلقةٌ بالمسبوقية بالغير، وماهية الأزلية منافيةٌ لهذا المعنى، فالجمع بينهما محال.

قوله: «لم لا يجوز أن يكون المؤثر في الحادث موجبًا لا مختارًا، ويكون كلّ سابق شرطًا لحصول اللاحق عن ذلك الموجب»، قلنا: سنقيم الدلالة على فساده في باب إثبات القادرية إن شاء الله تعالى.

قوله: «لم لا يجوز أن يكون القديم فعلًا لفاعلٍ مختار»، قلنا: قد تقدم إبطاله.

قوله: «لم لا يجوز أن يكون ساكنًا»، قلنا: لما تقدّم.

قوله على الوجه الأول: «الامتناع عدمٌ، فلا يعلّل»، قلنا: مماسة الجسم أو مباينته لجسمٍ آخر وصف وجودي؛ لأنه نقيض اللامماسة التي هي وصف عدمي.

قوله: «يلزمكم هذا في صحة العالم»، قلنا: امتناعُ صحة العالم في الأزل معدومٌ محض، فلا يصحّ الحكم عليه بالصفة الثبوتية. أما ههنا السكون وصف ثبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرناه.

قوله: «علّة الحاجة الحدوث»، قلنا: بل الإمكان، وقد تقدّم بيانه.

قوله: «تعلّقُ قادرية الله تعالى بإيجاد العالم وتعلّقُ علمه بأن العالم سيوجد – قديمٌ، وقد عدم بعد وجود العالم»، قلنا: الموجود هو القدرة، والعلم. وهما باقيان أزلًا وأبدًا.

***

أما الفلاسفة فقد قالوا: كل محدثٍ فلابدّ له من علل أربعة: الفاعل، والمادة، والصورة، والغاية. قالوا: ونحن نبين من هذه الجهات امتناع حدوث العالم.

أما بالنظر إلى الفاعل فلأن العالم لو كان محدثًا لكان له مؤثّر قديم، فتخصيص إحداثه بالوقت الذي أحدثه فيه إما أن يكون لمرجّحٍ أو لا لمرجّحٍ، والأول باطل؛ لأن

çünkü sırf yokluk hakkında ayrışma düşünülemez. İkincisi de geçersizdir, çünkü daha önce geçtiği üzere, mümkünün iki tarafından birisinin herhangi bir tercih edici olmaksızın diğer tarafına ağır basması imkânsızdır.

Maddeyi dikkate almak suretiyle hudûsun imkânsızlığının gerekçesi şudur: Her muhdes, meydana gelmesinden önce mümkündür. İmkân, mümkündeki sübûtî bir vasıftır. Dolayısıyla sabit bir niteleneni gerektirir ki, bu da maddedir. Sonra madde, eğer hâdis olursa başka bir maddeye muhtaç olur ve bundan ya teselsül ya da maddenin kıdemi gerekir.

Sureti dikkate alarak hudûsun imkânsızlığının gerekçesi şudur: Zaman, zamansal yokluğu kabul etmez. Çünkü her muhdesin yokluğu, varlığını önceler. Bu önceleme mefhumu, yokluktan başka bir şeydir. Zira yokluk, önce de sonra da olabilir. Önce, sonra değildir. O halde söz konusu öncelik, sübûtî bir sıfattır. Buna göre hâdislerin ilkinden önce, başka bir hâdis vardır. Bunun hakkındaki söz de ilk hakkındaki gibidir. Sonuç olarak her hâdisten önce sonsuza kadar başka bir hâdis vardır.

Gayeyi dikkate almak suretiyle hudûsun imkânsızlığının gerekçesi şudur: Âlemin var edeni eğer özgür iradeli ise var etmede bir gayeye sahip olması gerekir. Bu var etme ile bir yetkinlik istemiş olduğundan zatı gereği eksik olmuş olur. Eğer özgür iradeli değilse zatı gereği zorunlu kılan olur. Sonuç olarak onun kıdeminden eserin kıdemi gerekir.

Birincisinin cevabı: Yıldızın basit olmasına rağmen feleğin belirli bir konumuna özgü olması [örneği] ile ve [felekteki] tamamlayıcının iki tarafından birinin özel bir kalınlığa özgü olması, diğer tarafın ince kısma özgü olması [örneği] ile sizin zikrettiğinizin bozukluğu ve geçersizliği gösterilir (*nakz*). Ayrıca hakikî cevap şudur: Bu özelleşmeyi gerektiren, Allah'ın iradesinin bu vakitte âlemi meydana getirmekle ilgisidir (*taalluk*). Bu ilgi, bize göre zorunlu olduğundan bir tercih sebebine ihtiyaç duyulmaz. Şöyle denilemez: Belirli bir vakte olayların tahsis edilmesi, bu vaktin diğer vakitlerden ayrışmasını gerektirir. Bu ise bu hâdisin varlığından önce vakitlerin var olmasını gerektirir. Çünkü şöyle diyoruz: Vaktin başka bir vakti olmasa bile, bir vaktin diğerinden ayrışmasının mümkün olması gibi, niçin yokluğun varlıktan vaktin varlığı olmaksızın ayrışması mümkün olmasın?!

İkincisinin cevabı: İmkân daha önce geçtiği üzere varlıkla ilgili bir vasıf değildir. Ayrıca madde mümkün olduğundan, maddenin imkânının başka bir madde ile kâim olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Eğer "Madde kadîmdir, bu nedenle maddenin imkânı madde ile kâimdir. Hâdisin imkânının ise madde ile kâim olması mümkün değildir. Çünkü mevcudun yok olanla kâim olması imkânsızdır" şeklinde dersen ben de şöyle derim: Maddenin imkânı madde ile kâim olsaydı maddenin varlığı maddenin imkânında bir şart olurdu. Çünkü mahallin varlığı, yerleşenin varlığı için bir şarttır. Maddenin imkânı şayet madde ile kâim olsaydı maddenin imkânı maddenin varlığıyla şartlı hale gelirdi. Fakat maddenin varlığı ayrık bir arazdır. Ayrık araza dayanan da ayrıktır. O halde imkân ayrık bir arazdır ki, bu çelişkidir.

النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز. والثاني باطل؛ لما سبق أن ترجّحَ أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّحٍ محالٌ.

وأما بالنظر إلى المادة فلأن كلّ محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنًا، والإمكان وصف ثبوتي في الممكن، فيستدعي موصوفًا ثابتًا، وذلك هو المادة، ثم هي إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى، ولزم إما التسلسل أو قدم المادة.

وأما بالنظر إلى الصورة فلأن الزمان لا يقبل العدم الزماني؛ لأن كلّ محدث فعدمه سابق على وجوده، ومفهوم ذلك السبق أمر مغاير للعدم؛ لأن العدم قد يكون قبل وبعد، والقبل لا يكون بعد، فتلك القبلية صفة ثبوتية، فقبل أول الحوادث حادث آخر، والكلام فيه كما في الأول، فقبل كلّ حادث حادث آخر لا إلى أوّلٍ.

وأما بالنظر إلى الغاية فهو أن موجد العالم إن كان مختارًا فلابدّ له من غاية في الإيجاد، فكان مستكملاً بذلك الإيجاد، فكان ناقصًا لذاته؛ وإن لم يكن مختارًا كان موجبًا لذاته، فيلزم من قدمه قدم الأثر.

والجواب عن الأول: أن ما ذكرتم منقوضٌ باختصاص الكوكب بالموضع المعين من الفلك، مع كونه بسيطًا، واختصاص أحد جانبي المتمم بالثخن المخصوص والجانب الآخر بالرقة. ثم الجواب الحقيقي أن المقتضى لذلك الاختصاص تعلق إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت، وذلك التعلّق عندنا واجب، فيستغنى عن المرجح. لا يقال: تخصيص الأحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات، وهذا يقتضي كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث؛ لأنا نقول: كما أنه يجوز امتياز وقت عن وقت، وإن لم يكن للوقت وقت آخر، فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت.

وعن الثاني: أن الإمكان ليس وصفًا وجوديًا، على ما مرّ. وأيضًا: فالمادة ممكنة، فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أخرى، وهو محال. فإن قلت: المادة قديمة، فإمكانها قائم بها، أما إمكان الحادث فلا يمكن قيامه به؛ لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، قلت: لو قام إمكان المادة بها لكان وجود المادة شرطًا في إمكانها؛ لأن وجود المحلّ شرط في وجود الحال، فلو كان إمكان المادة قائمًا بها لكان إمكانها مشروطًا بوجودها، لكن وجودها عرضي مفارق، والموقوف على العرض المفارق مفارقٌ، فالإمكان عرضي مفارق، هذا خلف.

Üçüncüsünün cevabı: Sen "Her muhdesin yokluğu, varlığını öncelemiştir" deyince yokluğun önceleme ile nitelenmiş olduğunu kabul etmiş oldun. Oysa yokluk, mevcudun yok olanla kâim olmasının imkânsızlığı sebebiyle varlıkla ilgili bir vasıf değildir. Dolayısıyla önce gelmekliğin varlıkla ilgili bir vasıf olması gerekmez. Sonuç olarak sizin sözünüz bütünüyle geçersiz olur.

Dördüncüsünün cevabı: Biz Allah Teâlâ'nın özgür iradeli bir fâil olduğunu açıklayacağız.

[2.] Mesele: [Bütün Cisimler Türdeştir]

Bütün cisimler, Nazzâm'ın düşündüğünün aksine, bütünüyle türdeştir.

Eş'arî arkadaşlarımız üç açıdan delil getirmişlerdir.

Birincisi: Cisimler, arazlarda eşit oldukları takdirde birbiriyle karışır. Türdeş olmasaydılar böyle olmazdı. İtiraz: Bu delil, ancak bütün cisimleri araştıran ve cisimlerin her birinin dışındaki bütün şeylerle karıştığını gören kimsenin hakkında tam ve doğru olur. Bu yapılmadan önce ise sadece [bilgi olmaksızın] zann ile atıp tutmaktan ibarettir.

İkincisi: Bütün cisimler, bütün arazları kabul etme bakımından eşit olduklarından mahiyet bakımından da eşit olurlar. İtiraz: [a] Bize göre ateşin cirminin topraksal yoğunluğu kabul etmesi, feleğin cirminin mizaçsal sıfatları kabul etmesi mümkün değildir. Hz. İbrahim (a.s.) kıssası ise tikel olduğundan, tümel bir hükme delalet etmez. [b] Ayrıca niçin "Allah Teâlâ Hz. İbrahim'in bedeninde, deve kuşu ve başka şeylerdeki gibi ateşin temasından haz alan bir keyfiyet yaratmıştır" şeklinde söylenilmesi mümkün olmasın?! [c] Sonra bütün cisimlerin eşitliği kabul edildiği takdirde bundan cisimlerin mahiyet bakımından eşit olmaları gerekmez. Çünkü gereklerde ortaklık gerektirenlerde ortaklığı göstermez.

Üçüncüsü: Cismin vehmedilen bir boşlukta (*hayyiz*) meydana gelmek dışında bir anlamı yoktur. Bütün cisimler bu konuda eşittir. O halde cisimler mahiyet bakımından eşittir. İtiraz: Vehmedilen boşlukta meydana gelme cismin zatı değildir. Bilakis hükümlerinden biridir. Biz gereklerdeki eşitliğin gerektirenlerdeki eşitliğe delalet etmediğini anlatmıştık.

[3.] Mesele: [Cisimler Bâkidir]

Cisimler, Nazzâm'ın görüşünün tersine bâkidir.

وعن الثالث: أنك لما قلت: كلّ محدثٍ فعدمه سابق على وجوده، فقد اعترفت بكون العدم موصوفًا بالسابقية، والعدم لا يجوز أن يكون موصوفًا بوصفٍ وجودي؛ لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، فيلزم أن لا تكون السابقية وصفًا وجوديًا، فبطل كلامكم بالكلية.

وعن الرابع: أنا سنبين أنه تعالى فاعل مختار.

[٢] مسألة: [الأجسام بأسرها متماثلة]

الأجسام بأسرها متماثلة، خلافًا للنظّام.

واحتجّ أصحابنا بثلاثة أوجه:

أحدها: أن الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض تلتبس بعضها بالبعض، ولولا تماثلها لما كان كذلك. والاعتراض: أن هذه الدلالة إنما يتم وتصح في حقّ من تصفح جميع الأجسام وشاهد التباس كلّ واحدٍ منها بكلّ ما عداها، فأما قبل ذلك فليس إلا الرجم بالظن.

وثانيها: أنها بأسرها متساوية في قبول جميع الأعراض، فتكون متساوية في الماهية. والاعتراض: أنه لِم يصحّ عندنا أن جرم النار قابل للكثافة الأرضية، وأن جرم الفلك قابل للصفات المزاجية. وقصة إبراهيم عليه السلام جزئية، فلا تدل على الحكم الكلي. وأيضًا: فلم لا يجوز أن يقال: إن الله تعالى خلق في بدن إبراهيم عليه السلام كيفيةً عندها يستلذ مماسة النار كما في النعامة وغيرها، ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الأعراض، فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية؛ لأن الاشتراك في اللوازم لا يدلّ على الاشتراك في الملزومات.

وثالثها: أن الجسم لا معنى له إلا الحاصل في الحيز، والأجسام بأسرها متساوية فيه، فتكون متساوية في الماهية. والاعتراض: أن الحصول في الحيز ليس ذات الجسم، بل حكمًا من أحكامها، وقد ذكرنا أن التساوي في اللوازم لا يدلّ على التساوي في الملزومات.

[٣] مسألة: [الأجسام باقية]

الأجسام باقية، خلافًا للنظّام.

Deliller: [a] Cisimlerin varlığı, ilk zamanda olduğu gibi ikinci zamanda da devam eder. Çünkü zatî imkândan, zatî imkânsızlığa dönüşme imkânsızdır. Arkadaşlarımızın görüşüne göre arazlar [örneği] ile bu delilin bozukluğu ve geçersizliği gösterilir (*nakz*). [b] [Başka bir gerekçe, duyudaki sürekliliğe dayanmaktır. Fakat] bu konuda duyudaki sürekliliğe dayanmak mümkün değildir. Bunun gerekçesi benzerlerin art arda gelmesi anında duyunun, benzerleri tek bir süreklilik olarak zannetmesi şeklinde öğrendiğin şeydir. Ayrıca arkadaşlarımızın görüşüne göre renkler [örneği] ile bu delilin bozukluğu ve geçersizliği gösterilir (*nakz*). [c] "Zorunlu olarak biliyorum ki, ben, ilk çağımdaki benim" şeklindeki delil ise iki gerekçeyle geçersizdir: [i] [Çünkü bu delil] akleden nefsin olumsuzlanması üzerine inşa edilmiştir. [ii] Ayrıca belirli bir canlının hüviyeti sadece cisimden ibaret değildir. Bilakis onda, bâki olmayan özel arazların da olması gerekir. Hüviyetin parçalarından biri bâki olmadığında hüviyet de bâki olmaz.

[4.] Mesele: [Cisimlerde İç İçe Geçme (*Tedâhül*) İmkânsızdır]

Cisimlerde iç içe geçme Nazzâm'ın düşüncesinin aksine imkânsızdır. Çünkü cisimler türdeştirler. Şayet cisimler iç içe geçmiş olsaydı zatîlerde, gereklerde ve ilişenlerde ayrışma ortadan kalkardı. Bu ise ikinin bir olması sonucuna götürürdü.

[5.] Mesele: [Cisimlerin Renk, Tat ve Kokulardan Boş Olması İmkânsızdır]

Cisimlerin renk, tat ve koku olmaksızın var olması, arkadaşlarımızın görüşünün aksine mümkündür.

Delilimiz şudur: Havanın ne rengi ne de tadı vardır.

Bazı arkadaşlarımız, [i] rengi oluşa kıyaslamak suretiyle ve [ii] nitelenmeden önceki şeyi sonraki şeye kıyaslamak suretiyle delil getirdiler. Birincisi câmi olmaktan uzaktır. İkincisine gelince, bize göre cismin, söz konusu arazlarla nitelendikten sonra devam etmeyen şeylerden boş kalması mümkündür. Devam eden şey ise zıddı onu mahalden kaldırmadıkça mahalden kalkmaz. Eğer bu doğru ise *fark* ortaya çıkar; değilse asıldaki hükmü kabul etmeyiz (*men'*).

[6.] Mesele: [Cisimler Filozofların Görüşünün Aksine Görülür]

Cisimler, filozofların görüşünün aksine görülür.

Delilimiz şudur: Biz uzun ve genişi görürüz. Uzunluk araz değildir. Bunun gerekçesi şudur: Cismin bölünmeyen parçalardan bileşik olduğu sabittir. Eğer uzunluk araz olsaydı, tek bir arazın birden çok mahal ile kâim olması imkânsız olduğundan, onun mahalli tek bir parça olurdu. Uzunlukla nitelenen parça, onunla nitelenmeyen parçadan miktar bakımından daha büyük olur. Dolayısıyla uzun olan bölünmeyi kabul eder. Oysa bu imkânsızdır. Uzun olan, cevherin kendisi olup uzun, görülür olduğunda cevher de görülür.

لنا: أنه يصحّ وجودها في الزمان الأول، فيصحّ في الزمان الثاني؛ لامتناع الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي. وهو منقوض على قول أصحابنا بالأعراض. ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس؛ لما عرفت أن عند تعاقب الأمثال يظنها الحسُّ واحدًا مستمرًا. ولأنه منقوض بالألوان على قول أصحابنا. وما يقال أنا أعلم بالضرورة أني أنا الذي كنت بالبكرة، فهو بناء على نفي النفس الناطقة. ولأن هوية الحيوان المعين ليست عبارةً عن الجسم فقط، بل لابدّ فيه من أعراض مخصوصة، وهي غير باقية، وإذا كان أحد أجزاء الهوية غير باق كانت الهوية غير باقية.

[٤] مسألة: [التّداخل محال في الأجسام]

التداخل محال في الأجسام، خلافًا للنظام؛ لأنها متماثلة، فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم والعوارض، فيفضي إلى اتحاد الاثنين.

[٥] مسألة: [الأجسام يجوز خلوّها عن الألوان والطعوم والروائح]

الأجسام يجوز خلوّها عن الألوان والطعوم والروائح، خلافًا لأصحابنا.

لنا: أن الهواء لا لون له، ولا طعم له.

احتجوا بقياس اللون على الكون، وبقياس ما قَبل الاتصاف على ما بعده. والأول خال عن الجامع. وأما الثاني فعندنا يجوز خلوّها عما لا يبقى بعد الاتصاف بها. وأما الباقي فهو لا ينتفي عن المحلّ إلا بضدٍّ يزيله عنه، فإن صحّ هذا ظهر الفرق، وإلا منعنا الحكم في الأصل.

[٦] مسألة: [الأجسام مرئية]

الأجسام مرئية، خلافًا للفلاسفة.

لنا: أن نرى الطويل العريض، والطول لا يكون عرضًا؛ لأنه ثبت كون الجسم مركّبًا من الأجزاء التي لا تتجزأ، فلو كان الطول عرضًا لكان محلّه الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد بأكثر من محلٍّ واحد، فالجزء الموصوف بالطول يكون أكبر مقدارًا ممّا ليس موصوفًا به، فيكون الطويل قابلًا للقسمة، وهو محال، وإذا كان الطويل نفس الجوهر، والطويل مرئي، فالجوهر مرئي.

Delile itiraz: Biz cevher-i ferdin [yani atomun] ispatını destekledik. Fakat uzunluğun, cevherin kendisi olduğunu kabul etmiyoruz. Aksi takdirde cevher-i ferd uzun olur ve bölünme [tekrar başa] döner. Bilakis uzunluk cevherlerin belli bir yönde bir araya gelmesinden (*te'lif*) ibarettir. Bir araya gelme (*te'lif*) arazdır. O halde görülen şeyin bir araya gelmeden ibaret olması niçin mümkün olmasın?!

Buna şöyle cevap verildi: Biz uzunu, vehmedilen bir boşlukta meydana gelmiş olarak görüyoruz. Bu, araz hakkında düşünülemez. O halde biliriz ki, görülür olan cevherin kendisidir.

[Cevap hakkında müellifin yorumu]: Öyle görünüyor ki bu [cevap], ilk delilde söylenenden başka bir sözdür.

[7.] Mesele: [Aristoteles ve Ona Tâbi Olanların Görüşünün Aksine, Bize ve Eski Filozofların Çoğuna Göre Boşluk Mümkündür]

Boşluk, Aristoteles ve ona tâbi olanların görüşünün aksine, bize ve eski filozofların çoğuna göre mümkündür. Boşluk ile iki cismin birbirine temas etmeyecekleri ve aralarında temas edecekleri bir şeyin olmayacağı bir şekilde olmaları kastedilmektedir.

Delilimiz şudur: [i] Biz dümdüz bir levhayı benzer bir levha üzerinden kaldırdığımızda onun bütün yönleri bir anda kalkar. Aksi takdirde levhada parçalanma gerekir. Kaldırma zamanının başında onların ortasında boşluk olur. Çünkü [hava ya da su gibi bir] cisim, orada [yani ortada] ancak kenarı geçtikten sonra bulunabilir. Dolayısıyla cismin kenarda olması hali, ortada olması olmadığından orta, boş olur. [ii] Ayrıca cisim bir mekâna intikal ettiğinde kendisine intikal edilen mekân, eğer bundan önce boş ise amaç meydana gelmiştir. Eğer dolu ise onda olan şey eğer oradan [başka bir yere] intikal etmezse [cisimlerin] iç içe geçmesi (*tedâhül*) gerekir. Eğer intikal ederse ya ilk cismin mekânına intikal eder. Bu kısırdöngüyü gerektirir, çünkü o ikisinden her birinin hareketi, diğerinin mekânından hareketine bağlıdır. Ya da başka bir mekâna intikal eder. Bunun hakkındaki söz ilki hakkındaki söz gibidir. Dolayısıyla sivrisinek hareket ettiğinde bütün âlem küresinin birbirini itmesi gerekir. Bu ise kesinlikle geçersizdir.

Boşluğu reddedenler boşluğun ölçülebilir olduğu dolayısıyla boşluğun aslında miktar olduğu ile delil getirdiler.

Bunun cevabı şudur: Biz gerçekten/tam olarak (*ale't-tahkîk*) boşluğun ölçülebileceğini kabul etmiyoruz. Bilakis takdiren/tahmini olarak (*alâ sebîli't-takdîr*) ölçülebilir. Nitekim biz şöyle deriz: Şayet âlemin çapının yarısı, şu ankinin iki katı olsaydı, söz konusu kuşatıcı felek, şimdiki âlemin dışında vâki olurdu. Fakat bu, varsayımsal olunca âlemin dışında bir miktarının sabit olması gerekmez. Burada da böyledir.

والاعتراض: أنا ساعدنا على إثبات الجوهر الفرد، ولكن لا نسلّم أن الطول نفس الجوهر، وإلا لكان الجوهر الفرد طويلًا، فيعود الانقسام، بل هو عبارة عن تأليف الجواهر في سمت مخصوص، والتأليف عرض، فلم لا يجوز أن يكون المرئي هو التأليف؟

وأجيب عنه: بأنا نرى الطويل حاصلًا في الحيز، وذلك لا يعقل في العرض، فعلمنا أن المرئي هو الجوهر.

ويشبه أن يكون ذلك كلامًا غير الأول.

[٧] مسألة: [الخلاء جائز عندنا، وعند كثيرٍ من قدماء الفلاسفة خلافًا لأرسطاليس، وأتباعه]

الخلاء جائز عندنا وعند كثيرٍ من قدماء الفلاسفة، خلافًا لأرسطاليس وأتباعه. والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسانه.

لنا: إذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة، وإلا وقع التفكك فيها، وفي أول زمان الارتفاع خلا وسطها؛ لأن حصول الجسم هناك لا يكون إلا بعد مروره بالطرف، فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط، فيكون الوسط خاليًا. ولأن الجسم إذا انتقل إلى مكانٍ فالمكان المنتقل إليه إن كان خاليًا قبل ذلك فقد حصل الغرض، وإن كان مملوءًا فالذي كان فيه إن لم ينتقل عنه لزم التداخل. وإن انتقل عنه فإما أن ينتقل إلى مكان الجسم الأول، ويلزم منه الدور؛ لأنه يتوقّف حركة كلّ واحدٍ منهما عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه، أو إلى مكان آخر. والكلام فيه كما في الأول، فيلزم أن البقة إذا تحركت أن يتدافع جملة كرة العالم، وهو باطل قطعًا.

احتجّوا بأن الخلاء يحتمل التقدير، فيكون مقدارًا.

وجوابه: أنا لا نسلّم أنه يحتمل التقدير على التحقيق بل على سبيل التقدير كما أنا نقول: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان ذلك المحيط واقعًا خارج العالم، لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم، كذا ههنا.

Tenbih: [Eğer boşlukta bir hareket olsaydı], belli bir dolulukta gerçekleşen hareketin, suyun inceliğinde gerçekleşen harekete belli bir oranı olduğu gibi; suyun inceliğinde gerçekleşen hareketin de boşluktaki harekete belli bir oranı olur[du]. Böyle bir oran, ancak zaman dışı olabilir. [Cevap: Zaman dışılık yani suyun direncini boşluğun direncine oranlamanın saçmalığı iddiası], hareketin zatı gereği bir zaman gerektirmeyip sadece direnç sebebiyle bir zaman gerektirdiğinde doğru olabilir. Ancak bu şart açıkça yanlıştır. [Çünkü hareket, sadece direnç sebebiyle değil, zatı gereği de bir zaman gerektirir.]

[8.] Mesele: [Cisimler, Hintlilerin Görüşünün Aksine Sonludur]

Cisimler, Hintlilerin görüşünün tersine sonludur.

Delilimiz şudur: Biz sonsuz bir çizgi farz ettiğimizde ve birincisine paralel sonlu başka bir çizgi farz ettiğimizde sonlu olan çizgi paralellikten [başucu noktasına doğru] karşılıklı olmaya meylettiğinde başucu noktalarının ilki olan bir noktanın bulunması gerekir. Fakat bu imkânsızdır, zira [sonsuz çizgi üzerinde] farz edilen hiçbir nokta yoktur ki, o noktanın üstünde başka bir nokta bulunmasın. Üstteki nokta ile karşılıklılığın gerçekleşmesi altla birlikte olan karşılılıktan önce olmalıdır. Bu durumda sonsuz çizginin farz edilmesi, bu imkânsızlığa götürür, sonuç olarak [sonsuz çizgi] imkânsızdır.

Hasım şöyle delil getirmiştir: Cisimler sonlu olsaydı, bütün cisimlerin dışında olan şey, ya bir yanı bir yanından ayrışır ya da ayrışmazdı. Eğer birincisi olursa bu, sırf yokluk olmaz. Çünkü sırf yoklukta ne bir hususiyet ne bir gerçekleşme olmadığından ayrışma nasıl meydana gelsin? Bilakis cisimlerin dışında olan şeyin varlıkla ilgili bir şey olması gerekir. Onun kendisine işaret edilebilir olduğunda bir kuşku yoktur. O halde cisimlerin dışında olan şey, miktar olur, dolayısıyla cisim olur. O halde bütün cisimlerin dışında olan, cisimdir. Bu çelişkidir. Onda bir yanın diğer yandan ayrışmamasına gelince, bu da aklın apaçıklığı ile imkânsızdır. Çünkü apaçık akıl, örneğin kuzey kutup yönündeki tarafın güney kutup yönündeki taraftan başka olduğuna şahitlik eder. Bunun inkârı, bedihî önermelerde büyüklenmeden ibarettir.

Cevap: Kelâmcılar âlemin dışında ayrışmış sonsuz vehmî boşluklar kabul etmişler ve o vehmedilen boşlukların varsayımsal şeyler olup var olmadığını iddia etmişlerdir.

Bu [cevap], zayıftır. Çünkü varsayılan, zihin hariç herhangi bir varlığı olmayandır. Sadece zihinde varlığı olan ise eğer dışla örtüşmüyorsa bu yanlış bir farz etme olur. Eğer örtüşüyorsa bu, kendinde (*nefsü'l-emr*) vehmedilen boşlukların varlığını gerektirir. Bu durumda [hasmın delilindeki] ilzam [tekrar] döner.

Filozoflar ise âlemin dışının bir yanının bir yanından ayrışmadığı, bu ayrışmaya hükmedenin akıl değil vehim olduğu ve vehmin hükmünün kabul edilmediği konusunda ısrar etmektedirler.

تنبيه: الحركةُ في الملأ الذي نسبةُ رقته إلى رقة الماء كنسبةِ زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء إنما يقع لا في زمان إذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق، لكن ذلك معلوم الفساد.

[٨] مسألة: [الأجسام متناهية]

الأجسام متناهية، خلافًا لله ند.

لنا: إنا إذا فرضنا خطًّا غير متناه وخطًّا آخر متناهيًا موازيًا للأول، فإذا مال المتناهي من الموازاة إلى المسامتة فلابدّ من نقطة هي أول نقطة المسامتة، لكن ذلك محال؛ إذ لا نقطة يفرض إلا وفوقها نقطة أخرى، فتكون المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية، فإذن فرض خط غير متناهٍ يفضي إلى هذا المحال، فيكون محالًا.

واحتجّ الخصم بأن الأجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها بأسرها إما أن يتميّز فيه جانب عن جانب، وإما أن لا يتميّز. فإن كان الأول لم يكن ذلك عدمًا محضًا؛ لأن النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق، فكيف يحصل الامتياز، بل لابدّ وأن يكون أمرًا وجوديًا، ولاشك في أنه أن يكون مشارًا إليه، فيكون مقدارًا، فيكون جسمًا، فالخارج عن كلّ الأجسام جسمٌ، هذا خلف. وأما أن لا يتميّز فيه جانب عن جانب فهذا محال ببداهة العقل؛ لأن العقل الصريح يشهد بأن الطرف الذي يلي القطب الشمالي مثلًا غير الذي يلي القطب الجنوبي، فإنكار ذلك مكابرة في البديهيات.

الجواب: أما المتكلّمون فقد سلموا أحيازًا متميّزًا خارج العالم غير متناهية، وزعموا أنها أمور تقديرية غير موجودة.

وهذا ضعيفٌ؛ لأن المقدَّر هو الذي لا وجود له إلا في الذهن. والذي لا وجود له إلا في الذهن إن لم يكن مطابقًا للخارج كان ذلك فرضًا كاذبًا، وإن كان مطابقًا لزم منه وجود الأحياز في نفس الأمر، وحينئذٍ يعود الإلزام.

وأما الحكماء فإنهم أصروا على أن خارج العالم لا يتميّز فيه جانب عن جانب وأن الحاكم بهذا التميز هو الوهم لا العقل، وحكم الوهم غير مقبول.

[9.] Mesele: [Âlemin Ebedî Olması Zorunlu Değildir]

Âlemin filozofların ve Kerrâmiyye'nin görüşünün aksine ebedî olması zorunlu değildir.

Delilimiz şudur: Âlem ezelî olmayınca ebedî de olmaması gerekir. Çünkü ezelî olmayan şeyin mahiyeti, daima yokluğu kabul eder. Bu kabul, o mahiyetin gereklerinden biri olduğundan, mahiyet daima yokluğu kabul eder.

Filozoflar ise birkaç açıdan delil getirmişlerdir: Birincisi: Âlemde müessir olan zatı gereği zorunlu kılandır. Onun devamı âlemin devamını gerektirir. İkincisi: Zaman yok olsaydı onun yokluğu zamansal bir sonralık şeklinde varlığından sonra olurdu. Böylece zaman yok olduğu farz edildiği durumda var olurdu. Bu çelişkidir. Üçüncüsü: Yokluğu kabul eden her şeyin yokluğunun imkânı, yokluğundan önce meydana gelmiştir. Bu imkânın bir mahallinin olması gerekir. Yani hakkında, kendisinin bu yoklukla nitelenen mümkün olduğu hükmü verilen bir şeyin olması gerekir. Bu, o şeyin varlığı değildir. Çünkü bir şeyle nitelenmesi mümkün olanın o şeyle birlikte devam etmesi gerekir. O şeyin varlığı, yokluğuyla sabit olmaz. Bu durumda yokluğunun imkânının kendisiyle kâim olduğu başka bir şeyin olması gerekir. İşte bu maddedir. Hakkında yokluk uygun olan her şeyin bir maddesi vardır. Eğer yokluk madde hakkında uygun olsaydı, sonsuza kadar başka bir maddeye muhtaç olunurdu. Bu imkânsızdır. O halde madde yokluk kabul etmez. Diğer yandan sabittir ki, madde cisimsel suretten ayrılamaz. O halde cismin yok olması imkânsızdır.

Müslümanlardan Kerrâmîler âlemin ebedî olmasının zorunluluğuna şöyle delil getirmişlerdir: Âlemin varlığından sonra yok olması [a] ya bir yok edicinin yok etmesiyledir [b] ya zıddın gelmesiyledir [c] ya şartın kaldırılmasıyladır. Üçü de geçersizdir. O halde âlemin varlığından sonra yokluğu görüşü imkânsızdır.

[Kerrâmîlerin delilinin açıklaması:] [a] Biz, "[Âlemin] bir yok edicinin yok etmesiyle yok olması mümkün değildir" dedik, çünkü yok etme eğer varlıkla ilgili bir şey ise söz konusu varlık, âlemin yokluğunun aynı olmaz. Aksi takdirde varlık yokluğun aynı olur. Hatta bunun sonucu, onun cevherin yokluğunu gerektirmesidir. O zaman bu, zıt ile yok etme olur. Oysa zıt ile yok etme, ilk kısım değil, ikinci kısımdır. Eğer varlıkla ilgili bir şey değilse sırf yokluk olduğundan onun müessire dayandırılması imkânsız olur. Çünkü akılda "Kesinlikle bir şey yapmadı" şeklinde söylemekle "Yokluğu yaptı" şeklinde söylemek arasında herhangi bir fark yoktur. Aksi takdirde iki yokluktan biri ikinciden farklı olacağından, iki yokluktan her birinin belirmesi (*taayyün*) ve sübûtu olur. Dolayısıyla yokluk, sübûtî olur ki, bu çelişkidir.

[b] Biz iki gerekçeyle "[Âlemin,] zıddın yaratılmasıyla yok edilmesi mümkün değildir" dedik. Birincisi: Zıddın hudusu diğer zıddın yok edilmesine dayanır. Eğer söz konusu zıddın yok edilmesi bu zıddın hudusu ile illetli kılınırsa kısırdöngü gerekir. Bu ise imkânsızdır. İkincisi: Zıtlık iki taraf arasında meydana gelir. →

[٩] مسألة: [العالم لا يجب أن يكون أبديًّا]

العالم لا يجب أن يكون أبديًّا، خلافًا للفلاسفة والكرامية.

لنا: أنه لما لم يكن أزليًّا وجب أن لا يكون أبدًّيا؛ لأن ما لا يكون أزليًّا كانت ماهيته قابلة للعدم أبدًا، وذلك القبول من لوازم تلك الماهية، فتكون الماهية قابلة للعدم أبدًا.

أما الفلاسفة فقد احتجّوا بأمورٍ: أحدها: أن المؤثّر في العالم موجب بالذات، فيلزم من دوامه دوام العالم. وثانيها: أنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان، فيكون الزمان موجودًا حال ما فرض معدومًا، هذا خلف. وثالثها: أن كل ما يقبل العدم فإن إمكانَ عدمه حاصلٌ قبل عدمه، وذلك الإمكان لابدّ له من محلٍّ، أي: لابدّ من شيء محكوم عليه بأنه ممكن الاتصاف بذلك العدم، وليس هو وجود ذلك الشيء؛ لأن الذي يمكن اتصافه بالشيء لابدّ وأن يكون باقيًا مع ذلك الشيء، ووجود ذلك الشيء لا يتقرر مع عدمه، فإذًا لابدّ من شيء آخر يقوم به إمكانُ عدمه، وذلك هو الهيولى. فإذن كلّ ما صحّ عليه العدم فله هيولى، فلو صحّ العدم على الهيولى لافتقر إلى هيولى أخرى لا إلى نهايةٍ، وهو محال. فإذن الهيولى لا تقبل العدم. ثم قد ثبت أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية، فإذن عدم الجسم محال.

واحتجّ الكرامية المسلمون على وجوب أبدية العالم بأن عدم العالم بعد وجوده: إما أن يكون بإعدام معدم، أو بطريان ضد، أو بانتفاء شرط. والثلاثة باطلة، فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يعدم بإعدام معدم؛ لأن الإعدام إن كان أمرًا وجوديًّا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، وإلا لكان الوجود عين العدم، بل غايته أنه يقتضي عدم الجوهر، فيكون ذلك إعدامًا بالضد، وليس هذا هو القسم الأول، بل هو القسم الثاني. وإن لم يكن وجوديًّا كان عدمًا محضًا، فيمتنع إسناده إلى المؤثّر؛ لأنه لا فرق في العقل بين أن يقال: لم يفعل شيئًا ألبتة وبين أن يقال: فعل العدم، وإلا فيكون أحد العدمين مخالفًا للثاني، فيكون لكلّ واحدٍ من العدمين تعين وثبوت، فيكون العدم ثبوتيًّا، هذا خلف.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يعدم بحدوث الضد لوجهين: الأول أن حدوث الضد يتوقّف على انتفاء الضد الآخر، فلو كان انتفاء ذلك الضد معلّلًا بحدوث هذا الضد

Bunlardan birinin diğeri ile yok edilmesi bunun tersinden daha uygun değildir. Ya da bu ikisinden her biri diğeri ile ortadan kalkar. Bu imkânsızdır, çünkü bu ikisinden her birinin yokluğu üzerinde müessir olan, diğerinin varlığıdır. Oysa müessir eserin varlığı ile birlikte bulunur. Eğer iki yokluk birlikte meydana gelirse iki varlık birlikte bulunur. Dolayısıyla bu ikisi bir anda var ve yok olurlar. Oysa bu, imkânsızdır. Ya da bunlardan biri diğeri ile ortadan kalkmaz. Bu da iki zıddın bir araya gelmesini gerektirir. Şöyle denilemez: Hâdis, bâki olandan daha güçlüdür. [i] Çünkü hâdis, hudûsu halinde sebebin ilgili olduğu şeydir. Bâki olan ise böyle değildir. [ii] Ayrıca hâdis hudûsu halinde yok olsaydı bâki olanın tersine varlık ve yokluğun bir araya gelmesi gerekirdi. [iii] Ayrıca hâdisin sayısı daha çok olur. O halde hâdis daha güçlüdür. Çünkü biz birincisini şöyle cevaplarız: Biz açıklamıştık ki bâki olan da bâki olması halinde sebebin ilgili olduğu şeydir. İkincisini şöyle cevaplarız: Biz "Hâdis hem var olur hem yok olur" demiyoruz. Bilakis "Bâki olan, hâdisin varlığa girmesini engeller" diye söylüyoruz. Üçüncüyü şöyle cevaplarız. Bu, iki dengin bir araya gelmesinin mümkün olmasına dayanır ki bu imkânsızdır.

[c] Biz "Şartın ortadan kalkması ile olması mümkün değildir" dedik, çünkü söz konusu şart ancak araz olacağından cevher araza muhtaç olur. Oysa araz cevhere muhtaç idi. Dolayısıyla kısırdöngü gerekir. Bu ise imkânsızdır.

[Filozofların ve Kerrâmîlerin Delillerine Cevap:]

İlk üçünün [yani filozofların delillerinin] cevabı, hudûs meselesinde geçmişti.

Dördüncünün [yani Kerrâmîlerin delilinin] cevabı ise şöyle dememizdir: Niçin fâilin yok etmesiyle yok olması mümkün olmasın?!

"Yok etme ya varlıkla ilgili bir şeydir ya da değildir" sözü hakkında şöyle deriz: Bu bir şeyin kesinlikle yok olmamasını gerektirir. Çünkü bir şey yok olduğunda acaba bu durum tekrarlanıyor mu tekrarlanmıyor mu? Eğer tekrarlanmıyorsa o, yok olma[ya devam etme]z. Eğer tekrarlanıyorsa tekrarlanma varlık mıdır yokluk mu? Yokluk olması mümkün değildir, çünkü tekrarlanmadığını söylemekle yokluğun tekrarlandığını söylemek arasında herhangi bir fark yoktur. Aksi takdirde iki yokluktan birinin diğerinden farklı olması gerekir. Bu imkânsızdır. Eğer [tekrarlanma] varlık olursa bu varlık başka bir varlığın varlığı olur, yoksa ilk varlığın yokluğu değil. Bu kısmın bozuk olduğunu kabul ettik diyelim, ancak zıddın yaratılmasıyla yok olması niçin mümkün olmasın?!

Onun ilk gerekçede "Zıddın hudûsu, bâki olanın [yani diğer zıddın] yokluğuna dayanır" sözü hakkında şöyle deriz: Bunu kabul etmiyoruz, zira bize göre bâki olanın yokluğu hâdisin malûlüdür. İllet, her ne kadar malûlden ayrılması imkânsız olsa da malûle ihtiyacı yoktur.

Onun ikinci gerekçede "Zıtlık iki taraf arasında ortaktır" sözü hakkında şöyle deriz. Biz her ne kadar hudûsun kuvvet için bir sebep olmasının niçin kanıtlamasını (*limmiyyet*) bilmiyorsak da niçin bu hâdisin hudûsu nedeniyle daha güçlü olması mümkün olmasın?! ➞

لزم الدور، وهو محال. الثاني وهو أن التضاد حاصل من الجانبين، فليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس، فإما أن ينتفي كلّ واحدٍ منهما بالآخر، وهو محال؛ لأن المؤثّر في عدم كل واحدٍ منهما وجود الآخر، والمؤثّر حاصل مع وجود الأثر. فلو حصل العدمان معًا لحصل الوجودان معًا، فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة، وهو محال، أو لا ينتفي واحد منهما بالآخر، فيلزم اجتماع الضدين. لا يقال: الحادث أقوى من الباقي؛ لأن الحادث حال حدوثه متعلق السبب والباقي ليس كذلك. ولأن الحادث حال حدوثه، لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم بخلاف الباقي. ولأنه يجوز أن يكون عدد الحادث أكثر فيكون أقوى؛ لأنا نجيب عن الأول بأنا بيّنّا أن الباقي حال بقائه أيضًا متعلق السبب. وعن الثاني أنا لا نقول: الحادث يوجد ويعدم معًا، بل نقول: الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود. وعن الثالث أنه بناء على جواز اجتماع المثلين، وهو محال.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون لانتفاء الشرط؛ لأن ذلك الشرط لا يكون إلا العرض، فيكون الجوهر محتاجًا إلى العرض، وكان العرض محتاجًا إلى الجوهر، فيلزم الدور، وهو محال.

والجواب عن الثلاثة الأولى [في احتجاج الفلاسفة] ما تقدّم في مسألة الحدوث.

وعن الرابع [في احتجاج الكرامية] أن نقول: لم لا يجوز أن يعدم بإعدام الفاعل؟

قوله: «الإعدام إما أن يكون أمرًا وجوديًّا أو لا يكون». قلنا: هذا يقتضي أن لا يعدم الشيء ألبتة؛ لأنه يقال: إذا عدم الشيء فهل يتجدد أمر أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد أمر فهو لم يعدم، وإن تجدد فالمتجدد وجود أو عدم، لا جائز أن يكون عدمًا؛ لأنه لا فرق بين أن يقال: لم يتجدد، وبين أن يقال: تجدد العدم، وإلا فأحد العدمين يخالف الآخر، وهو محال، وإن كان وجودًا كان ذلك وجودًا لوجودٍ آخر، لا عدمًا للوجود الأول. سلّمنا فساد هذه القسم، فلم لا يجوز أن يفنى بحدوث الضد.

قوله في الوجه الأول: «حدوث الضد يتوقّف على عدم الباقي»، قلنا: لا نسلّم، فإن عندنا عدم الباقي معلول الحادث. والعلة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول، ولكن لا حاجة بها إلى المعلول.

قوله في الوجه الثاني: «المضادة مشتركة بين الجانبين»، قلنا: لم لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه، وإن كنا لا نعرف لمية كون الحدوث سببًا للقوة، سلّمنا

Bu kısmın yanlışlığını kabul ettik diyelim. Fakat niçin şartın ortadan kalkmasıyla cismin yok olması mümkün olmasın?! Bunun açıklaması şöyledir: Araz bâki değildir. Cevherin arazsız olması imkânsızdır. O halde Allah Teâlâ arazı yaratmadığında cevher ortadan kalkar.

"Bundan kısırdöngü gerekir" sözü hakkında şöyle deriz: Bunu kabul etmiyoruz. "Her ne kadar iki görelide ve bir illetin iki malûlünde olduğu gibi cevher ve arazdan birisi diğerine muhtaç olmasa dahi niçin cevher ve araz birbirini gerektirirler?" denilmesi mümkün olmasın?! Sonuç olarak birbirini gerektiren iki şeyden biri var olmadığında diğerinin de yokluğu zorunlu olur. Başarı Allah'tandır.

فساد هذا القسم، لكن لم لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط، وبيانه: أن العرض لا يبقى، والجوهر ممتنع الخلو عنه، فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر.

قوله: «يلزم منه الدور»، قلنا: لا نسلّم، ولم لا يجوز أن يقال: الجوهر والعرض متلازمان وإن لم يكن لأحدهما حاجة إلى الآخر، كما في المضافين ومعلولي العلّة الواحدة، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر. وبالله التوفيق.

Cisimlerin Bölümlenmesi

Cisim ya basittir. Basit, bütün parçalarının her biri mahiyetin tamamında birbirine benzer olandır. Ya da bileşiktir. Bileşik ise böyle olmayandır.

Basit olan ya feleklere ya da unsurlara aittir.

[Feleğe ait cisimler]

Feleğe ait cisimler filozofların iddiasına göre ne ağırlığa ne hafifliğe ne sıcaklığa ne soğukluğa ne yaşlığa ne kuruluğa sahiptir ne de yırtılma, kaynaşma, oluş ve bozuluşu kabul ederler.

Bu konuda onlar şöyle delil getirmişlerdir: Yön hareketlinin maksadıdır ve işaretin ilgili olduğu şeydir; dolayısıyla vardır. Çünkü sırf olumsuzlukta herhangi bir ayrışma olmaz. Yön bölünmez. Aksi takdirde şöyle olurdu: Hareketli yönün iki yarısından birine ulaştığında ve hareketli olmaya devam ettiğinde ya hareketlinin yönden şu anda hareketli olduğu söylenir, dolayısıyla yön, onun ötesinde olmayan bu sınır olurdu ya da hareketlinin yöne doğru olduğu söylenir, bu durumda bu sınır, yön olmaz. Bilakis yön, onun ötesinde olurdu. O halde sabit olmuştur ki, yön bölünmez.

Ayrıca filozoflar, çevresi ve merkezi ile üst ve altı sınırlayan küre olan bir sınırlayıcının olması gerektiğini açıklayıp sonra şöyle demişlerdir: Bu sınırlayıcı, doğrusal hareketi kabul etmemektedir. Aksi takdirde kendisinden hareket edilen ve kendisine hareket edilen şeklinde iki yön onun sebebiyle değil de onun için meydana gelirdi. Sınırlayıcı doğrusal hareketi kabul etmediğine göre: [i] ne ağır ne de hafif olur; çünkü ağır, ortaya doğru düşendir, hafif ise ortadan yükselendir. Bu, doğrusal harekettir. [ii] Ne de yırtılma ve kaynaşmayı kabul eder, çünkü bu da doğrusal harekettir. Sınırlayıcı yırtılma ve kaynaşmayı kabul etmediğinde basit olur. Çünkü her bileşik, basite çözülmeyi kabul eder ve kendisinde bulunduğu farz edilen her parçanın, başka bir parçanın meydana geldiği konumda bulunması mümkündür. Böyle olan her şey, hareketi kabul etmektedir. Böyle olan her şeyde de harekete bir meyil vardır. Böyle olan her şey, dairesel bir şekilde hareketlidir. Dairesel bir şekilde hareketli olan her şeyin hareketi [a] tabiî değildir. Aksi takdirde doğa sebebiyle kendisine doğru hareket ettiği şey, doğa sebebiyle kendisinden kaçtığı şey olurdu. Böylece tek bir doğa, aynı anda hem bir şeyi isteyen hem de ondan kaçan olur. ➥

تقسيم الأجسام

الجسم إما بسيط وهو الذي يشابه كلّ واحدٍ من أجزائه كله في تمام الماهية، وإما مركّب وهو الذي لا يكون كذلك.

وأما البسيط فإما فلكي وإما عنصري.

[الأجسام الفلكية]

أما الأجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة أنها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة، ولا يقبل الخرق والالتئام والكون والفساد.

واحتجّوا بأن الجهة مقصَد المتحرك ومتعلَّق الإشارة، فتكون موجودة؛ لأن النفي المحض لا تميّز فيه، وهي غير منقسمة، وإلا لكان المتحرك إذا وصل إلى أحد نصفيها وبقي متحركًا فإما أن يقال: إنه الآن متحرك عن الجهة، فتكون الجهة ذلك الحدّ لا ما ورائه؛ أو إليها، فحينئذٍ لا يكون ذلك الحدّ من الجهة، بل الجهة ما وراءه، فثبت أن الجهة حد غير منقسم.

ثم بينوا أنه لابدّ من محدّد كري يحدّد الفوق والتحت بمحيطه وبمركزه، ثم قالوا: وهذا المحدّد غير قابلٍ للحركة المستقيمة، وإلا لكانت الجهتان -أعني: ما عنه، وما إليه- حاصلتين له لا به، وإذا لم يكن قابلًا للحركة المستقيمة لزم أنْ لا يكونَ ثقيلًا ولا خفيفًا؛ لأن الثقيل هو الذي ينزل إلى الوسط، والخفيف هو الذي يصعد عنه. وذلك حركة مستقيمة؛ وأنْ لا يقبلَ الخرق والالتئام؛ لأن ذلك حركة مستقيمة، وإذا لم يقبل الخرق والالتئام كان بسيطًا؛ لأن كل مركّب قابل للانحلال البسيط، وكل جزء يفرض فيه يمكن أن يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الآخر، وكل ما كان كذلك كان قابلًا للحركة، وكلّ ما كان كذلك ففيه ميل بحركة، وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة، وكلّ متحرك بالاستدارة فحركته ليست طبيعية، وإلا لتحرك بالطبع إلى ما هرب عنه بالطبع، فيكون الطبيعة الواحدة طالبة للشيء الواحد، وهاربة عنه،

Bu ise imkânsızdır. [b] Zorlamalı (*kasrî*) da değildir. Çünkü zorlama, doğanın tersine olan şeydir. Burada ne bir doğa vardır, dolayısıyla ne de bir zorlama vardır. O halde söz konusu hareket, [c] iradîdir. Buna göre gök, irade ile hareketli olan canlıdır.

Bu sözlerin cevabı kelamî ve felsefî kitaplarımızda derinlemesine incelenmiştir.

[Unsurlar]

Filozoflar, toprağın su ile, suyun hava ile, havanın ateş ile çevrili olduğunu ve su dışında bunların birbirini içeren küreler olduğunu iddia etmişlerdir. Yine hareketin ısıtması nedeniyle feleklere bitişik cirmin son derece sıcak ve latif olduğunu -ki bu, ateştir-; en uzak olanın ise son derece soğuk ve yoğun olduğunu –ki bu, topraktır-; ateşe bitişik olanın -ki bu, havadır- latiflikte ateşi izlediğini; toprağa bitişik olanın -ki bu, sudur- yoğunlukta toprağı izlediğini iddia etmişlerdir. İşte bu, unsurların mertebelerine dair en sağlam tasvirdir. Ancak bu söz, toprağın havadan daha soğuk olmasını gerektirir -hâlbuki bu, filozofların görüşlerinin aksinedir- ve ateşin son derece yaş olmasını gerektirir. Çünkü yaşlık onlara göre başkasına yapışmasının kolaylığı olarak değil de şekilleri kabul etmesinin kolaylığı olarak yorumlanır. Aksi takdirde hava daha yaş olmazdı.

Ayrıca filozoflar bu dördün oluş ve bozuluşu kabul ettiğini söylemişlerdir. Çünkü ateş tutuşması anında havaya dönüşür. Hava soğuduğunda suya dönüşür. Bu nedenle buz ile soğutulmuş testinin yüzünde su damlaları toplanır. Su toprağa ve iksir erbabının yaptığı gibi toprak suya dönüşür.

[Bileşikler]

Bileşiklere gelince, filozofların iddialarına göre bu unsurlar karıştığında bunların her birinin niteliğinin keskinliği, diğerinin niteliğinin keskinliği ile kırılır. Böylece orta bir nitelik meydana gelir ki, bu da mizaçtır.

Kelâmcılar şöyle demişlerdir: İllet malûle bitişiktir (*mukârin*). Bunların her birinin keskinliğini kıran, diğerinin keskinliği olduğuna göre, bu durumda iki kırma aynı anda birlikte meydana geliyorsa, kıranların o anda bulunması gerekir. Dolayısıyla söz konusu iki nitelikten her birinin söz konusu anda hem kırılmış hem kırılmamış olması gerekir ki, bu çelişkidir. Eğer birlikte var değillerse kırmanın gerçekleşmesi imkânsızdır. Çünkü baskın olunan baskın olan haline dönemez.

"Kıran, kâim kılan surettir. Suret, kırılmaksızın kalmaya devam eder. Kırılan, niteliktir. Nitelik şiddet ve zayıflığı kabul eder" denilemez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Suret ancak kendisinden yayılan nitelik vasıtasıyla kırar. Dolayısıyla zikredilen mahzur [tekrar] döner. İşte bu, cismânî cevherler hakkındaki sözün son noktasıdır.

وهو محال، ولا قسرية؛ لأن القسر ما يكون على خلاف الطبع، وهناك لا طبع فلا قسر، فتلك الحركة إرادية، فالسماء حيوان متحرك بالإرادة.

والجواب عن هذه الكلمات مستقصى في كتبنا الكلامية والحكمية.

[العناصر]

وأما العناصر فزعموا أن الأرض محفوفة بالماء، والماء بالهواء، والهواء بالنار، وأنها كرات منطو بعضها على البعض إلا الماء. وزعموا أن الحركة مسخّنة، فالجرم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة واللطافة -وهو النار-، والذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة -وهو الأرض-، والذي يلاصق النار -وهو الهواء- يكون تاليًا لها في اللطافة، والذي يلاصق الأرض -وهو الماء- يتلوها في الكثافة. فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر. إلا أن هذا الكلام يقتضي أن يكون الأرض أبرد من الهواء -وهو على خلاف قولهم-، وأن يكون النار في غاية الرطوبة؛ لأن الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة قبول الأشكال، لا بسهول الالتصاق بالغير، وإلا لم يكن الهواء رطبًا.

ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للكون والفساد؛ لأن النار عند انطفائها تنقلب هواءً، والهواء إذا برد صار ماءً، ولذلك تجتمع قطرات الماء على طرف الكوز المبرد بالجمد، والماء ينقلب أرضًا، والأرض ماءً كما يفعله أصحاب الإكسير.

[المركّبات]

وأما المركّبات فزعموا أن هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت سورة كيفية كلّ واحدٍ منها بسورة كيفية الآخر، فتحصل كيفية متوسطة وهي المزاج.

والمتكلّمون قالوا: العلّة مقارنة للمعلول، فإذا كان الكاسر لسورة كلّ واحدٍ منهما هو سورة الآخر فإن حصل الانكساران معًا دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان، فيكون كلّ واحدة من تينك الكيفيتين في ذلك الآن منكسرة وغير منكسرة، هذا خلف، وإن لم يوجد معًا فهو محال؛ لأن المغلوب لا يعود غالبًا.

لا يقال: الكاسر هو الصورة المقومة، وهي باقية من غير انكسار، والمنكسر هو الكيفية، وهي قابلة للأشد والأضعف؛ لأنا نقول: الصورة إنما تكسر بواسطة الكيفية الفائضة عنها، فيعود المحذور المذكور. فهذا تمام القول في الجواهر الجسمانية

Ruhanî Cevherler

Ruhanî cevherler ne yer kaplar ne de yer kaplayana yerleşir. Daha önce bunu savunanların filozoflar olduğunu ve bunun kısımlarını öğrenmiştin.

Şimdi şöyle deriz: Madde hakkında söz daha önce geçmişti. Beşerî ruhlar hakkında söz inşallah ileride gelecek. Semavî nefisler ve akıllar ise meleklerdir. Biz onların bunların ispatı hakkındaki delillerine dair zaten konuşmuştuk.

Melekler, Cin ve Şeytanlar Hakkında

Kelâmcılar şöyle dediler: Bunlar latif cisimler olup farklı şekillere girmeye kâdirdirler.

Filozoflar ve eski Mu'tezilîler onları inkâr etmiş ve şöyle demişlerdir. Çünkü onlar eğer hava gibi latif olurlarsa herhangi bir fiili yapmaya güç yetiremez ve en küçük bir sebeple bileşik yapıları bozuluşa uğrar. Eğer yoğun olurlarsa, o zaman onların görülmesi gerekir. Aksi takdirde bizim yanımızda yüce bir dağ olması ve onu görmememiz mümkün olur.

Cevap: Niçin kıvamının inceliği anlamında değil de renksiz olması anlamında bir latif olmaları mümkün olmasın?! Onların yoğun olduklarını kabul ettik diyelim, fakat yanımızda olduğunda yoğunun görülmesinin zorunlu olmadığını açıklamıştık.

Filozoflar ise bunların ne yer kaplayan ne de yer kaplayanla kâim olmadığını iddia etmişler, sonra farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Çoğunluğu şöyle demiştir: Bunlar, türce beşerî ruhlardan farklı mahiyetlerdir. Bir kısmına göre ise bedenden ayrılan ruhlar eğer kötü iseler beşerî nefislerden benzer olduklarına doğru şiddetle çekilirler ve onların bedenleriyle bir şekilde ilgili olurlar ve onlarla kötü fiillerde yardımlaşırlar. İşte bu, şeytandır. Eğer iyi olurlarsa durum bunun tersine olur. Şeylerin hakikatlerini en iyi Allah bilir.

الجواهر الروحانية

وهي التي لا تكون متحيزة ولا حالة في المتحيزة. وقد عرفت أن الفلاسفة هم القائلون بها، وعرفت أقسامها.

فنقول: أما الهيولى فقد سبق الكلام فيها، وأما الأرواح البشرية فسيأتي القول فيها إن شاء الله تعالى، وأما النفوس السماوية والعقول فهي الملائكة، وقد تكلّمنا على أدلتهم في إثباتها.

القول في الملائكة والجن والشياطين

قال المتكلّمون: إنه أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة.

والفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها، قالوا: لأنها إن كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب أن لا تكون قوية على شيء من الأفعال وأن يفسد تراكيبها بأدنى سبب، وإن كانت كثيفة وجب أن تشاهدها، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ولا نراها.

والجواب: لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون، لا بمعنى رقة القوام، سلّمنا أنها كثيفية، لكن بيّنّا أن أبصار الكثيف عند الحضور غير واجب.

أما الفلاسفة فقد زعموا أنها لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز، ثم اختلفوا فالأكثرون قالوا: إنها ماهيات مخالفة بالنوع للأرواح البشرية، ومنهم من يقول الأرواح التي فارقت الأبدان إن كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية، فتتعلق ضربًا من التعلّق بأبدانها وتعاونها على أفعال الشر، فذلك هو الشيطان، وإن كانت خيرة كان الأمر بالعكس. والله أعلم بحقائق الأمور.

Sonuç [*Hâtime*]
Mevcutların Hükümleri Hakkında

Bunun hakkındaki inceleme iki açıdandır.

Birinci İnceleme
Birlik ve Çokluğun Açıklaması Hakkında

[1.] Mesele: [Herhangi İki Mevcudun, Kendi Belirmeleri (*taayyün*) ile Birbirinden Ayrılması Gerekir]

Herhangi iki mevcudun, kendi belirmeleri ile birbirinden ayrı olmaları gerekir.

Kelâmcılar belirmenin (*taayyün*) sübûtî bir şey olmasını inkâr etmişlerdir.

Kelâmcılar buna birkaç bakımdan delil getirmişlerdir: Birincisi: Eğer belirme, sübûtî bir şey olsaydı belirme diye isimlendirilen mahiyette diğer belirmelere eşit olurdu ve bu ikisinden her biri diğerinden bir özellikle ayrışırdı yani başka bir belirmeye sahip olurdu. Böylece belirmelerin sonsuza kadar süren başka belirmelerinin olması gerekir. İkincisi: Eğer belirme sübûtî bir şey olsaydı onun mahiyete eklenmesi ancak mahiyetin varlığından sonra mümkün olurdu. Fakat mahiyet ancak belirmeden sonra var olur. Eğer bu belirme birincisi ise kısırdöngü gerekir. Eğer başkası ise bir şeyin iki defa belirli olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Üçüncüsü: Belirme eğer mahiyetten başka bir şey ise bu ikisinden biriyle kâim olan varlığın başkasıyla kâim olan varlık olması imkânsızdır. Çünkü bir niteliğin iki mahal ile kâim olması imkânsızdır. Bilakis onlardan her birinin varlığı, diğerinin varlığından başkadır. ⇾

خاتمة

في أحكام الموجودات

والنظر فيها من وجهين:

النظر الأول

في بيان الوحدة والكثرة

[١] مسألة: [كل موجودين فلابدّ وأن يتباينا بتعيّنهما]

كل موجودين فلابدّ وأن يتباينا بتعيّنهما.

ثم المتكلّمون أنكروا كون التعيّن أمرًا ثبوتيًا.

واحتجّوا بأمورٍ: الأول: أنه لو كان التعيّن أمرًا ثبوتيًا لكان مساويًا لسائر التعينات في الماهية المسماة بالتعيّن، ويمتاز كلّ واحدٍ منهما عن صاحبه بخصوصية، فيلزم أن يكون للتعيّن تعيّن آخر إلى غير النهاية. الثاني: وهو أنه لو كان التعين أمرًا ثبوتيًا لاستحال انضمامه إلى الماهية إلا بعد وجود الماهية، لكن الماهية لا توجد إلا بعد التعين. فإن كان هذا التعين هو الأول لزم الدور، وإن كان غيره لزم أن يكون الشيء الواحد متعينًا مرتين، وهو محال. الثالث: وهو أن التعين لو كان أمرًا مغايرًا للماهية لاستحال أن يكون الوجود القائم بأحدهما هو الوجود القائم بالآخر؛ لاستحالة قيام الصفة الواحدة بمحلّين، بل يكون وجود كلّ واحدٍ منها غير وجود الآخر، فيكون

Dolayısıyla bir şey, bir değil, iki şey olur. Sonra bu ikisi hakkındaki söz ilki hakkındaki gibidir. O halde bir şey, bir olmaz, bilakis sonsuz mevcutlar olur.

Belirmenin sübûtî bir şey olduğunu söyleyenler şöyle delil getirdiler: "Bu insan", insan olmasında diğer insan ile ortak olur, hüviyetinde ondan farklı olur. O halde onun hüviyeti, insanlıktan başkadır. Söz konusu hüviyet, sübûtî bir sıfattır. Çünkü "bu insan" vardır. [Belirmeyi gösteren] "bu" lafzından anlaşılan, "bu insan" lafzından anlaşılanın bir parçasıdır. Var olanın parçası da vardır. O halde "bu" lafzından anlaşılan [belirme], mevcuttur.

[2.] Mesele: [Birbirinden Başka İki Şey ya Denk ya da Farklı Olur]

Birbirinden başka iki şey ya denk ya da farklı olur.

İki farklı şey ya zıt olurlar ki, bunlar karalık ve aklık gibi zatları gereği bir araya gelmeleri imkânsız olan varlıkla ilgili iki niteliktir, ya da karalık ve hareket gibi böyle olmazlar.

Kelâmcılar iki başka şey hakkında farklı görüşlere gitmişlerdir. Mu'tezile şöyle demiştir: O ikisi iki şeydirler. Eş'arî arkadaşlarımız ise şöyle demiştir. O ikisi ya mekân ya zaman ya varlık ya da yokluk bakımından birinin diğerinden ayrılması mümkün olandır. İhtilaf sadece lafızla ilgilidir.

Birbirine denk [yani türdeş] olanları ise şöyle tanımladılar. Bu ikisi, zatî sıfatlarda ortak olanlardır, ya da bu ikisi, bunlardan her biri diğerinin yerine kâim olandır ya da diğerinin yerine geçendir. Bu ibareler farklıdır. Çünkü ortaklık, türdeşlikte eş anlamlıdır. Başkasının yerine kâim olmak ise hakikati birbirine benzerlik yani türdeşlik olan müsteâr bir lafızdır. Dolayısıyla bu, bir şeyin kendisiyle tarifi olur. Bu ise imkânsızdır.

Doğrusu şudur: Bu mahiyetler ilksel bir tasavvurla tasavvur edilir. Çünkü herkes "Karalık karalıkla benzer/denk olup aklıktan farklıdır" tasdikini zorunlulukla bilir. Benzerliğin/denkliğin ve farklılığın tasavvuru, bu tasdikin mahiyetinin bir parçasıdır. Bedihî olanın parçasının bedihî olması daha uygundur. Allah en iyi bilendir.

[3.] Mesele: [İki Dengin Bir Araya Gelmesi, Mu'tezile'nin Aksine İmkânsızdır]

İki dengin bir araya gelmesi, Mu'tezile'nin düşündüğünün aksine bize göre ve filozoflara göre imkânsızdır.

Delilimiz şudur: Birleşme varsayımında, zatîlerle ve gereklerle ayrışma meydana gelmez. Aksi takdirde iki denk olmazlar. İlişenler bakımından da ayrışma meydana gelmez. Çünkü ilişenlerin bir araya gelmesinin o iki denkten her birine nispet edilmesi, eşit seviyededir. O halde [bir ilişenin] o iki denkten birine ilişen olması diğerine ilişen olmasından daha uygun değildir. Dolayısıyla o iki denkten her birine ilişir. Bu durumda o iki denk arasında kesinlikle bir ayrışma kalmaz. Sonuçta iki olan bir olur ki bu imkânsızdır.

الشيء الواحد ليس بواحدٍ، بل اثنين، ثم الكلام فيهما كما في الأول، فالشيء الواحد ليس بواحدٍ، بل موجودات غير متناهية.

واحتجّ القائلون بكون التعين أمرًا ثبوتيًا بأن هذا الإنسان يشارك الإنسان الآخر في كونه إنسانًا، ويخالفه في هويته، فهويته مغايرة للإنسانية، وتلك الهوية صفة ثبوتية؛ لأن هذا الإنسان موجود، والمفهومُ من هذا جزءُ المفهوم من هذا الإنسان، وجزءُ الموجود موجودٌ، فالمفهومُ من هذا موجودٌ.

[٢] مسألة: [الغيران إما أن يكونا مثلين أو مختلفين]

الغيران إما أن يكونا مثلين، أو مختلفين.

والمختلفان إما أن يكونا ضدين، وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض، وإما أن لا يكونا كذلك كالسواد والحركة.

واختلف المتكلّمون في الغيرين، فالمعتزلة قالوا: هما الشيئان. وأصحابنا قالوا: هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر إما بمكان أو بزمان أو وجود أو عدم، والخلاف لفظي محض.

أما المثلان فحدّوهما بأنهما اللذان يشتركان في الصفات الذاتية، أو أنهما اللذان يقوم كل واحدٍ منهما مقام الآخر، أو يسدّ مسدّه. وهذه العبارات مختلفة؛ لأن الاشتراك مرادف للتماثل، والقيام مقام الآخر لفظة مستعارة حقيقتها التماثل، فيكون ذلك تعريفًا للشيء بنفسه، وهو محال.

والحق أن هذه الماهيات متصورة تصورًا أوليًا؛ لأن كل واحدٍ منّا يعلم بالضرورة أن السواد يماثل السواد ويخالف البياض، وتصور المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا التصديق، وجزء البديهي أولى أن يكون بديهيًا. والله أعلم.

[٣] مسألة: [الجمع بين المثلين مستحيل خلافًا للمعتزلة]

يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة، خلافًا للمعتزلة.

لنا: أن بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم، وإلا لما كانا مثلين، ولا بالعوارض؛ لأن نسبة جميع العوارض إلى كلّ واحدٍ منهما على السواء، فلا يكون كونه عارضًا لأحدهما أولى من كونه عارضًا للآخر، فيكون عارضًا لكلّ واحدٍ منهما، وحينئذٍ لا يبقى الامتياز بينهما ألبتة، فيكون الاثنان واحدًا، وهو محال.

Hasım şöyle delil getirdi: Bir şeyin hükmü, denginin hükmüdür. Buna göre zat, iki denkten birini kabul ettiğinde diğerini de kabul eder.

Bunun cevabı: Birleşme iki [şeyin] bir [şeye] dönüşmesini gerektirir. Bu imkânsızdır.

[4.] Mesele: [İki Başka, İki Benzer, İki Zıt ve İki Farklı]

Bazıları iki başka şeyin anlam bakımından başka olduğunu, keza iki benzer/denk, iki zıt ve iki farklının da böyle olduğunu iddia ettiler.

Buna şöyle delil getirdiler: Karalığın ve aklığın karalık ve aklık olmasından anlaşılan, bu ikisinin başka, farklı ve zıt olmalarından anlaşılandan başkadır. Bu nedenle başkalık, farklılık ve zıtlık; karalık ve aklık dışında meydana gelmiştir. Bunun zâhiri, başkalığın olumsuzlama ile ilgili bir şey (*selbî*) olmadığı, dolayısıyla olumlama ile ilgili bir şey (*sübûtî*) olduğudur. O halde iki başkanın anlam bakımından başka olduğu sabit olmuştur. Aynı şekilde iki benzer/denk de anlam bakımından birbirine benzerdir. İki farklı ve iki zıt da böyledir. Sonra şöyle dediler: Bu anlamın başkasından başka olması gerekir. Onun başkasından başkalığı kendisiyle kâim bir anlamdır. Bunun da ya başkası ile benzer olması ya da ondan farklı olması gerekir. Onun da başkasına benzerliği ve farklılığı kendisiyle kâim bir anlamdır. Sonra onun hakkındaki söz, ilki hakkındaki söz gibidir. Bu sonsuz anlamları kabul etmeyi gerektirir. Dolayısıyla onlar buna tutundular. Bu bölüm hakkında daha önce konuşmuştuk. Allah en iyi bilendir.

احتجّ الخصم بأن حكمَ الشيء حكمُ مثله، فإذا كانت الذات قابلة لأحد المثلين كانت قابلة للآخر.

جوابه: أن الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدًا، وهو محال.

[٤] مسألة: [الغيران والمثلان والضدان والمختلفان]

زعم بعضهم أن الغيرين يتغايران بمعنى، وكذا المثلان والضدان والمختلفان.

واحتجّوا عليه بأن المفهومَ من كون السواد والبياض سوادًا وبياضًا مغايرٌ للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين. ولذلك كان التغاير والاختلاف والتضاد حاصلًا في غير السواد والبياض. وظاهره أنه ليس أمرًا سلبيًا، فهو أمر ثبوتي، فثبت أن المتغايرين يتغايران لمعنى، وكذا المثلان يتماثلان لمعنى، وكذا المختلفان والضدان. ثم قالوا: وذلك المعنى لابدّ وأن يغاير غيره، فمغايرته لغيره معنى قائم به، وهو لابدّ وأن يكون إما مثلًا لغيره أو مخالفًا، فمماثلته ومخالفته لغيره معنى قائم به، ثم الكلام فيه كما في الأول، وهو يوجب القول بمعان لا نهاية لها، فالتزموا ذلك. وكلامنا في هذا الباب فقد تقدّم. والله أعلم.

İkinci İnceleme
İllet ve Malûl Hakkında

[1.] Mesele: [Bir Şeyin Başkası Üzerinde Müessir Olması, Bedihî Olarak Tasavvur Edilir]

Bir şeyin başkası üzerinde müessir olması bedihî olarak tasavvur edilir. Çünkü biz düşünmeksizin "Eti kestim ve kalemi kırdım" sözümüzün anlamını biliriz. Kesmek ve kırmak özel bir etkidir. Özel etkinin tasavvuru bedihî olunca özel etkinin mahiyetinin parçası olan etkinin isim olarak verildiği şeyi tasavvur etmenin bedihî olması daha uygundur.

[2.] Mesele: [Yokluk Malûl Değildir, İllet Değildir]

Yokluk malûl değildir ve illet değildir. Çünkü biz illet ve malûl olmaklığı sübûtî nitelikler olarak kabul edersek, mevcudun yok olanla kâim olması imkânsız olduğundan yokluğun illet ve malûl olması imkânsızdır. Eğer sübûtî bir nitelik olduğunu kabul etmezsek etki, eserin müessirden meydana gelmesinden ibaret olur. Bu ise meydana gelmenin aslını gerektirir.

Filozoflar şöyle demişlerdir. Yokluğun illeti, illetin yokluğudur. Çünkü mümkün, varlık ve yokluk arasında döner. Nasıl ki varlığın ağır basması varlıkla ilgili bir illeti gerektiriyorsa, aynı şekilde yokluğun ağır basması da yoklukla ilgili bir illeti gerektirir.

Cevap: Yokluk sırf olumsuzlama olduğundan ağır basma ile nitelenmesi imkânsızdır.

[3.] Mesele: [Şahıs Bakımından Bir Malûlün Bağımsız İki İlletinin Olması İmkânsızdır]

Şahıs bakımından bir malûl üzerinde bağımsız iki illetin bir araya gelmesi imkânsızdır. Aksi takdirde bu ikisinden her biriyle birlikte meydana gelmesi zorunlu olur ve diğerine dayandırılması imkânsız olur. Neticede o ikisinden her biriyle diğerinden müstağni olunur ki, bu imkânsızdır.

النظر الثاني

في العلّة والمعلول

[١] مسألة: [كون الشيء مؤثرًا في غيره متصور تصورًا بديهيًا]

كون الشيء مؤثّرًا في غيره متصوّر تصورًا بديهيًا؛ لأنا ببداية العقول نعلم معنى قولنا: «قطعت اللحم»، و«كسرت القلم». والتقطيع والتكسير تأثير مخصوص، فلما كان تصور التأثير المخصوص بديهيًا، كان تصور مسمّى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهيًا.

[٢] مسألة: [العدم لا يعلّل، ولا يعلّل به]

العدم لا يعلّل، ولا يعلّل به؛ لأنا إن جعلنا العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين استحال كون العدم علّةً ومعلولًا؛ لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، وإن لم نقل به كان التأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثّر، وذلك يستدعي أصل الحصول.

وقالت الفلاسفة: علّة العدم عدم العلّة؛ لأن الممكن دائر بين الوجود والعدم، فكما يستدعي رجحان الوجود علّة وجودية، فكذا يستدعي رجحان العدم علّة عدمية.

والجواب: أن العدم نفي محض، فيستحيل وصفه بالرجحان.

[٣] مسألة: [المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان]

المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان، وإلا لكان مع كل واحدة منهما واجب الوقوع، فيمتنع إسناده إلى الآخر، فيستغني بكل واحدٍ منهما عن كل واحدٍ منهما، وهو محال.

[4.] Mesele: [Birbirine Benzer İki Malûlün İki Farklı İlletle İlletli Kılınmaları Mümkündür]

Birbirine benzer [yani türdeş] iki malûlün iki farklı illetle illetli kılınmaları Eş'arî arkadaşlarımızın çoğunluğunun tersine bize göre mümkündür.

Delilimiz şudur: Karalık ve aklık ayrı olmalarına rağmen farklılık ve zıtlıkta ortaktırlar.

Eş'arî arkadaşlarımız şöyle delil getirdiler: Malûlün belirli bir illete ihtiyacı, eğer mahiyetinin veya gereklerinden birinin gereği ise bu malûle eşit olan her şeyde o illetin benzerine ihtiyaç duyulur. Eğer mahiyetinin ve gereklerinden birinin gereği değilse o mahiyet o illette ihtiyaç duymaz. Bir şeye muhtaç olmamak, onun o şeyle illetli kılınmasını imkânsız kılar.

Cevap: Mahiyeti gereği malûl olan, mutlak illete muhtaçtır. İlletin belirmesi (*taayyün*) ise, malûl yönünden değil ancak illet yönünden gelir.

[5.] Mesele: [Bir İlletten Birden Çok Malûlün Çıkması Mümkündür]

Bir illetten birden çok malûlün çıkması, filozoflar ve Mu'tezile'nin görüşlerinin aksine bize göre mümkündür.

Delilimiz şudur: Cisimlik, mekânda meydana gelmeyi ve arazları kabul etmeyi gerektirir.

Onlar şöyle delil getirdiler: Bir illetin, iki malûlden biri için ilke (*masdar*) olması mefhumu, diğeri için ilke olması mefhumundan başkadır. İki ayrı mefhum eğer ilkenin mahiyetine dâhil iseler ilke tek bir şey (*müfred*) olmaz, bilakis bileşik olur. Eğer ilkenin mahiyetinin dışında iseler malûl olurlar. Bu durumda bu ikisinin o ilkeden çıkmasının niteliği hakkındaki söz birincisi hakkındaki söz gibidir. Dolayısıyla teselsüle götürür. Eğer o ikisinden biri mahiyete dâhil diğeri hariç ise mahiyet bileşik olur. Çünkü dâhil olan, mahiyetin bir parçasıdır. Parçası olan şey ise bileşiktir. Malûl de bir olmuş olur. Çünkü dâhil olan, malûl olmaz.

Cevap: Bir şeyin bir şeyde müessir olması, daha önce açıkladığımız üzere sübûtî bir sıfat değildir. Böyle olduğunda "O mahiyetin parçasıdır ya da onun dışındadır" şeklinde söylemek geçersiz olur. Buna delalet eden şudur: Noktanın dairede şu noktanın karşısında olması mefhumu, diğer noktanın karşısında olması mefhumundan başkadır. Bu mefhumların başkalığı, noktanın bileşik olmasını gerektirmez. Aynı şekilde A'nın B olmaması mefhumu, A'nın C olmaması mefhumundan başkadır. Bu olumsuzlukların başkalığı mahiyette çokluğun gerçekleşmesini gerektirmez. Burada da böyledir. Allah en iyi bilendir.

[٤] مسألة: [المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين]

المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين عندنا، خلافًا لأكثر أصحابنا.

لنا: أن السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادة.

احتجّوا بأن افتقار المعلول إلى العلّة المعينة إن كان لماهيته أو لشيءٍ من لوازمها وجب في كلّ ما يساوي ذلك المعلول أن يفتقر إلى مثل تلك العلّة، وإن لم يكن لماهيته ولا لشيءٍ من لوازمها كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة، والغنى عن الشيء يستحيل تعليله به.

والجواب: أن المعلول لماهيته مفتقر إلى مطلق العلّة، وتعيّن العلّة إنما جاء من جانب العلّة، لا من جانب المعلول.

[٥] مسألة: [العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد]

العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا، خلافًا للفلاسفة والمعتزلة.

لنا: أن الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الأعراض.

احتجّوا بأن مفهوم كونه مصدرًا لأحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرًا للآخر، فالمفهومان المتغايران إن كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفردًا، بل كان مركبًا؛ وإن كانا خارجين كانا معلولين، فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الأول، فيفضي إلى التسلسل؛ وإن كان أحدهما داخلاً والآخر خارجًا كانت الماهية مركبةً؛ لأن الداخل هو جزء الماهية، وما له جزء فهو مركب، وكان المعلول أيضًا واحدًا؛ لأن الداخل لا يكون معلولًا.

والجواب: أن مؤثرية الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه، وإذا كان كذلك بطل أن يقال: إنه جزء الماهية أو خارج عنها. والذي يدلّ عليه وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الأخرى، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبةً، وكذا مفهومُ كون «الألف» ليس (ب) مغايرٌ لمفهوم إنه ليس (ج)، ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية، فكذا ههنا. والله أعلم.

[6.] Mesele: [Aklî İlletin Eserini Gerektirmesinin Ayrık Bir Şarta Bağlanması Mümkündür]

Eş'arî arkadaşlarımızın görüşlerinin aksine bize göre aklî illetin eserini gerektirmesinin ayrık bir şarta bağlanması mümkündür.

Delilimiz şudur: Cevherlik bütün arazların kabulünü zorunlu kılar. Fakat her arazın olabilirliği, o arazın zıddının mahalden kalkmasıyla şartlıdır.

[7.] Mesele: [Aklî İlletin Bileşik Olması Mümkündür]

Eş'arî arkadaşlarımızın aksine bize göre aklî illetin bileşik olması mümkündür.

Delilimiz şudur: İki öncülden birini bilmek, neticeyi bilmeyi gerektirmez. Ancak her ikisini bilmek neticeyi bilmeyi zorunlu kılar. Aynı şekilde on sayısının birliklerinden her birini bilmek onluk niteliğini gerektirmez, ancak o birlerin toplamı, onluk niteliğini gerektirir.

Eş'arî arkadaşlarımız şöyle delil getirdiler: Her biri tek başına sonucu gerektirmeyince toplam da gerektirmez. Çünkü mahiyet olduğu gibi devam etmektedir.

Cevap, [onların delilinin, bizim delilimizde] geçen örnekle bozukluğunu ve geçersizliğini göstermektir (*nakz*). Başarıya ulaştıran Allah'tır.

[٦] مسألة: [العلة العقلية يجوز أن يتوقّف إيجابها لأثرها على شرطٍ منفصل]

العلة العقلية يجوز أن يتوقّف إيجابها لأثرها على شرطٍ منفصل، خلافًا لأصحابنا.

لنا: أن الجوهرية توجب قبول الأعراض بأسرها، لكن صحة كل عرضٍ مشروطٌ بانتفاء ضده عن المحلّ.

[٧] مسألة: [العلة العقلية يجوز أن تكون مركّبة]

العلة العقلية يجوز أن تكون مركّبة عندنا، خلافًا لأصحابنا.

لنا: أن العلم بكل واحدةٍ من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة، والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة، وكذا كل واحدٍ من آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية، ومجموع تلك الآحاد يوجب هذه الصفة.

احتجّوا بأن كل واحدٍ لما لم يوجب فالمجموع أيضًا لا يوجب؛ لأن الماهية باقية كما كانت.

والجواب: النقض بما مرّ. وبالله التوفيق.

ÜÇÜNCÜ ANA BÖLÜM

İLAHİYAT HAKKINDA

Zat, Sıfatlar, Fiiller ve İsimler Hakkında İnceleme

الركن الثالث

في الإلهيات

والنظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء

BİRİNCİ KISIM

ZAT HAKKINDA

Daha önce öğrendiğin üzere âlem ya cevherlerden ya da arazlardan oluşmaktadır. Bunlardan her birinin ya imkânıyla ya da hudûsuyla yaratıcının varlığına delil getirilebilir. Bunlar şu dört yoldan ibarettir:

Birinci Yol: Birinci yol, cisimlerin hudûsuyla delil getirmektir. Bu, Allah Teâlâ'nın *"Ben batanları sevmem"* (el-En'âm 6/76) sözünde geçen Hz. Halil [İbrahim]'in (a.s.) yoludur.

Bu yolun açıklaması şöyledir: Âlem sonradan meydana getirilmiştir (*muhdes*). Sonradan meydana getirilmiş olan her şeyin bir varlığa getiricisi (*muhdis*) vardır. Bu öncüllerden birincisi daha önce geçmişti. İkincisinin delili ise şudur: Sonradan meydana getirilen mümkündür. Her mümkünün bir müessiri vardır. Sonradan meydana getirilmiş olanın (*muhdes*) mümkün olduğunun gerekçesi ise şudur: Sonradan meydana getirilen (*muhdes*), yok iken daha sonra var olan demektir. Özelliği böyle olanın mahiyeti, yokluğu da varlığı da kâbildir. Biz mümkün ile sadece bunu kastediyoruz. Mümkünün bir müessirinin olması gerektiği ise daha önce geçmişti.

Şöyle itiraz edilirse: "Sonradan meydana getirilen her şey mümkündür" sözü hariç bu öncüller hakkındaki tartışma daha önce geçmişti. "Sonradan meydana getirilen, yok iken sonra var olandır ve dolayısıyla kuşkusuz varlığı ve yokluğu kabul edici bir özelliktedir" sözü hakkında ise şöyle deriz: Sizin görüşünüze göre yok olan bir *şey, ayn, zat* değildir, bilakis mutlak anlamda bir olumsuzlamadır. Böyle olduğunda yok olan hakkında "kabul etme ve kabul etmeme" hükmünü vermek imkânsızdır. Onun hakkında bunlarla hükmedebilmeyi kabul ettik diyelim, fakat niçin "Sonradan meydana getirilenin mahiyeti yok iken bizzat kendi (*ayn*) gereği yokluğu zorunlu olandır, sonra varlığı zamanında bizzat kendi gereği varlığı zorunlu olana döner" şeklinde söylemek mümkün olmasın?! Bunun açıklaması şöyledir: Yoklukla öncelenmesi şartıyla, bir şeyin akılda sonsuza kadar öncelenmesinin farz edilmesi mümkün değildir. Aksi takdirde bir şeyin yoklukla öncelenmiş olmasının olabilirliği ezelî olur. Bu ise imkânsızdır. Bu durumda onun varlığının olabilirliğinin bir başlangıcı vardır. Bu doğruluktan önce o, zatı gereği imkânsızdır, sonra zatı gereği mümküne dönmüştür. Bu mümkün olduğunda niçin "Zatı gereği imkânsız idi, sonra zatı gereği zorunluya dönüştü" denilmesi mümkün olmasın?!

Cevap şudur: "Mümkün, varlık ve yokluğu kabul edici bir özelliktedir" sözümüz ile biz, o mahiyetin varlık ve yokluk hallerinde karar bulmuş olduğunu kastetmiyoruz. Bilakis biz, bu söz ile şunu kastediyoruz: Mahiyetin, olduğu gibi akılda devam etmesi imkânsız değildir, ➞

القسم الأول

في الذات

قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض، وقد يستدل بكل واحدٍ منهما على وجود الصانع إما بإمكانه أو حدوثه. فهذه وجوه أربعة:

[الطريق] الأول: الاستدلال بحدوث الأجسام. وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام ٧٦/٦].

وتحريره: أن العالم محدث، وكلّ محدث فله محدث. أما الأول فقد مرّ. وأما الثاني فالدليل عليه أن المحدث ممكن، وكل ممكن فله مؤثّر. أما أن المحدث ممكن فلأن المحدث هو الذي كان معدومًا، ثم صار موجودًا، وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود، ولا نعني بالممكن إلا هذا، وأما أن الممكن لابدّ له من مؤثر فقد تقدم.

فإن قيل: الكلام على هذه المقدمات قد تقدّم إلا على قولنا: كلّ محدثٍ ممكن. وقوله: «المحدث كان معدومًا، ثم صار موجودًا، فيكون قابلًا للوجود والعدم لا محالة»، قلنا: من مذهبكم أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات، بل كان نفيًا محضًا، وإذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول. سلّمنا صحة الحكم عليه، لكن لم لا يجوز أن يقال: إنها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم لعينها، ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها. تقريره: أن الشيء بشرط كونه مسبوقًا بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا إلى أوّلٍ، وإلا لزم صحة كون الشيء مع كونه مسبوقًا بالعدم أزليًا، وذلك محال. فإذن لصحة وجوده بدايةٌ، فقبل تلك الصحة كان ممتنعًا لذاته، ثم انقلب ممكنًا لذاته. وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال: كان ممتنعًا لذاته، ثم انقلب واجبًا لذاته.

والجواب: قولنا: «الممكن قابل للوجود والعدم» لا نعني به أن تلك الماهية متقررة حالتي الوجود والعدم، بل نعني به أن الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها، كما

mahiyetin akılda geçersiz olması da imkânsız değildir. "Niçin mahiyetin bir vakitte zatı gereği imkânsız olması, sonra diğer bir vakitte zatı gereği zorunluya dönüşmesi mümkün olmasın?!" sözü hakkında şöyle deriz: Durumun böyle olduğunu varsayalım, fakat imkânsızlığın meydana gelmesi, özel vaktinin hazır olmasına dayanır; zorunlunun meydana gelmesi de diğer bir vaktin hazır olmasına dayanır. İki vakti göz önüne almaksızın kendisi olması bakımından mahiyetin, kabul dışında bir şeyi kalmaz. "Yoklukla öncelenmesi şartıyla alınan mümküne gelince, onun varlığının olabilirliğinin bir başlangıcı vardır" sözü hakkında şöyle deriz: Bunu kabul etmiyoruz, aksi takdirde onun, bu ilkten bir an kadar önce varlığa gelmesinin farz edilmesi, onun ezelî olmasını gerektirir. Bu ise aklın apaçıklığıyla imkânsızdır.

İkinci Yol: İkinci yol, imkân ile delil getirmektir. Bunun açıklaması, zorunlu varlığın birden fazla olmasının imkânsız olduğuna, sonra cisimlerde çokluk olduğunun gözlemlenmesinden onların mümkün olduğuna ve daha önce geçtiği üzere her mümkünün bir müessirinin olduğuna delil getirmek şeklindedir.

Üçüncü Yol: Üçüncü yol arazların hudûsudur. Bunun örneği spermin embriyoya, sonra zigota, sonra et ve kana dönüşümünü gözlemlememizdir. Bunun bir müessirinin olması gerekir. Müessir, o insan değildir, ana babası da değildir. Dolayısıyla başka bir şey olması gerekir.

"Müessirin, spermde yerleşik bir üreme gücü olması niçin mümkün olmasın?!" denilemez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Söz konusu güç, yaratma konusunda ya bir farkındalık ve özgür iradeye sahiptir ya da değildir. Birincisi geçersizdir, aksi takdirde sperm kudret ve hikmet yetkinliği ile nitelenir. Bu aklın apaçıklığıyla bozukluğu bilinen bir şeydir. İkincisi de geçersizdir, çünkü sperm ya hakikati bakımından parçaları birbirine benzer bir cisimdir ya da böyle değildir. Birincisi olursa spermin yaratılışının küre şeklinde olması gerekir. Çünkü basit bir güç, basit bir maddeye etki ettiğinde birbirine benzer fiil yapması gerekir ki, bu da küredir. Bu, filozofların basitlerin küre olmasında kendisine tutundukları delildir. Eğer ikincisi olursa sperm basitlerden bileşik olur. Söz konusu basitlerden her biri ile basit bir güç kaim olur, bu ise yine küre olmayı gerektirir. Böylece spermin birbirine eklenmiş kürelerden yaratılması gerekir. Bu geçersiz olduğuna göre, biliriz ki, canlıların ve bitkilerin bedenlerinin yaratılışında müessir olan, hikmet sahibi bir müessirdir.

Dördüncü Yol: Dördüncü yol arazların imkânıdır. Bunun açıklaması şöyledir: Cisimler cisim olmak bakımından eşittirler. Bunlardan her birinin kendisine ait sıfatlarla özelleşmesi mümkündür. Çünkü bir şey için doğru olan benzeri [türdeşi] için de doğrudur. İmkân, daha önce geçtiği üzere bir müessire muhtaçtır. Allah en iyi bilendir.

كانت، ولا يمتنع في العقل بطلانها. قوله: «لم لا يجوز أن تكون الماهية ممتنعة لذاتها في وقت، ثم تنقلب واجبة لذاتها في وقتٍ آخر»، قلنا: هب أن الأمر كذلك، لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقته المخصوص، وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الآخر، والماهية من حيث هي هي من قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها إلا القبول. قوله: «الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقًا بالعدم لصحة وجوده أولٌ»، قلنا: لا نسلّم، وإلا لزم أن يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الأوّل بمقدار لحظة يجب صيرورته أزليًا. وذلك محال بالبديهة.

الطريق الثاني: الاستدلال بالإمكان. وتقريره: أن يقيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد، ثم يشاهد في الأجسام كثرة، فهي ممكنة، وكلّ ممكن فله مؤثّر على ما مرّ.

الطريق الثالث: حدوث الأعراض مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحمًا، ودمًا، فلابدّ من مؤثّر فيه، وليس المؤثّر هو الإنسان، ولا أبواه، فلابدّ من شيء آخر.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون المؤثّر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة؛ لأنا نقول: تلك القوة إما أن يكون لها شعور واختيار في التكوين، وإما أن لا يكون. والأول باطل، وإلا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة، وهو معلوم الفساد بالبديهة. والثاني أيضًا باطل؛ لأن النطفة إما أن تكون جسمًا متشابه الأجزاء في الحقيقة، وإما أن لا تكون كذلك. فإن كان الأول لزم أن تخلق النطفة كرة؛ لأن القوة البسيطة إذا أثرت في المادة البسيطة لابدّ وأن تفعل فعلاً متشابهًا، وهو الكرة. وهذا هو الذي عليه تعويل الفلاسفة في كرية البسائط. وإن كان الثاني كانت النطفة مركبة من البسائط، وكلّ واحدٍ من تلك البسائط يكون القائم بها قوة بسيطة، وذلك يقتضي الكرية، فيلزم أن تتخلق النطفة كرات مضمومة بعضها إلى البعض، ولما بطل ذلك علمنا أن المؤثّر في خلق أبدان الحيوانات والنبات مؤثّرٌ حكيم.

الطريق الرابع: إمكان الأعراض. وتقريره أن يقال: الأجسام متساوية في الجسمية، فاختصاص كلّ واحدٍ منها بما له من الصفات ممكن؛ لأن كل ما صح على الشيء صح على مثله، والإمكان محوج إلى المؤثّر على ما تقدّم. والله أعلم.

[1.] Mesele: [Zorunlu Varlığın İspatı]

Âlemin yöneticisi, eğer zorunlu varlık ise ulaşılmak istenen sonuç budur. Eğer mümkün varlık ise o başka bir müessire ihtiyaç duyar. Bu durumda ya kısırdöngü olur ya teselsül ortaya çıkar -ki, bu ikisi de geçersizdir- ya da bir zorunlu varlıkta son bulur. Ulaşılmak istenen sonuç budur.

Kısırdöngünün geçersiz olmasının gerekçesi şudur: Bir şey başkasına ihtiyaç duyduğunda kendisine ihtiyaç duyulan, varlıkta muhtaç olanı önceler. Bunlardan her biri diğerine ihtiyaç duysaydı her biri, varlıkta diğerini öncelemiş olurdu. Böylece her birinin kendisini önceleyeni öncelemiş olması gerekirdi. Bir şeyi önceleyeni önceleyen, o şeyi de önceler. O halde şey, kendisini önceler ki, bu çelişkidir.

Teselsülün geçersiz olmasının gerekçesi şudur: Sonsuz şeylerin toplamı, toplamdaki şeylerin her birine muhtaçtır. Onların her biri mümkündür. Mümküne muhtaç olan da mümkündür. O halde toplamın kendisi de mümkündür. Her mümkünün bir müessiri olduğundan toplamın da bir müessiri vardır. Müessir ya o toplamın kendisidir ya ona dâhil bir şeydir ya da onun dışında bir şeydir. Birincisi geçersizdir, çünkü müessir, eseri önceler. Eğer toplam kendisinin müessiri olursa kendisini öncelemesi gerekir ki, bu imkânsızdır. İkincisi de geçersizdir, çünkü söz konusu toplamın bireylerinden her biri ne kendisinin illeti ne kendi illetinin illetidir. Aksi takdirde bir şeyin kendisini öncelemesi gerekir. Kendisinin illeti ve kendi illetinin illeti olmadığında, bu toplamın da illeti olamaz. O halde bu toplamın kendisinin dışından bir illetinin olması gerekir. Bütün mümkünlerin dışında olan, mümkün değil, bilakis zatı gereği zorunludur. Sonuç olarak mümkünlerin bütünüyle zorunluda gelip durmasının zorunluluğu sabit olur. Ne zaman zatı gereği zorunlu sabit olursa, onun ezelî, kadîm, bâki ve ebedî olduğu da sabit olur.

[Delile İtirazlar]

Bu delile şöyle itiraz edilir: Âlemin yöneticisinin mümkün olduğunu, fakat varlığın o mümkün açısından daha uygun olduğunu ve bu "daha uygunluk" ile onun bir müessire muhtaç olmadığını söylemek niçin mümkün olmasın?! O mümküne nispetle varlığın, yokluk gibi olduğunu kabul ettik diyelim, fakat niçin bir sebebe ihtiyaç duyduğunu söylediniz? Bunun açıklaması şöyledir: Müessire ihtiyacın illeti imkân değil, hudûstur. Buna göre yönetici kadîm olduğunda bir müessire ihtiyaç duymaz.

Bir sebebinin gerektiğini kabul ettik diyelim, fakat niçin "Kısırdöngü geçersizdir" dediniz? Onun "Çünkü illet, malûlden öncedir. Bu ikisinden her birinin kendisinden önce olması gerekir" sözü hakkında şöyle deriz: Zaman bakımından ya da zat bakımından ya da başka bir anlam bakımından önceliği iddia ediyorsan, [i] eğer bununla birincisini [yani zaman bakımından önceliğini] kastediyorsan o geçersizdir, çünkü bir şeyin başkasında müessir olmasının, daha önce geçtiği gibi, eserin ondan sâdır olmasından başka bir anlamı yoktur. Eserin illetten sâdır olmasından önce onun müessir olması imkânsızdır. Böyle olduğunda illetin, malûlü zaman bakımından öncelemesi imkânsızdır. ➞

[١] مسألة: [إثبات واجب الوجود]

مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثّر آخر، فإما أن يدور أو يتسلسل -وهما باطلان- أو ينتهي إلى واجب الوجود، وهو المطلوب.

أما بطلان الدور فلأن الشيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدمًا في الوجود على المحتاج، فلو افتقر كلّ واحدٍ منهما إلى الآخر لكان كلّ واحدٍ منهما متقدمًا في الوجود على الآخر، فيلزم أن يكون كلّ واحدٍ منهما متقدمًا على المتقدم على نفسه، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء، فالشيء متقدم على نفسه، هذا خلف.

وأما بطلان التسلسل فلأن مجموع تلك الأمور التي لا نهاية لها مفتقر إلى كلّ واحدٍ منها، وكلّ واحدٍ منها ممكن، والمفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن. وكلّ ممكن فله مؤثّر، فالمجموع له مؤثّر. والمؤثّر إما نفس ذلك المجموع، أو أمر داخل فيه، أو أمر خارج عنه. والأول باطل؛ لأن المؤثّر متقدم على الأثر، فلو كان المجموع مؤثّرًا في نفسه يلزم كونه متقدمًا على نفسه، وهو محال. والثاني باطل؛ لأن كل واحدٍ من آحاد ذلك المجموع لا يكون علةً لنفسه، ولا لعلته، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه، وإذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع. فثبت أنه لابدّ لذلك المجموع من علة خارجة عنه، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنًا، بل يكون واجبًا لذاته. فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب، ومتى ثبت كونه واجبًا لذاته ثبت أنه قديم أزلي باق أبدي.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إن مدبر العالم ممكن الوجود، ولكن الوجود به أولى، فلأجل هذه الأولوية يستغني عن المؤثر. سلّمنا أن الوجود بالنسبة إليه كالعدم، ولكن لم قلتم: إنه يفتقر إلى السبب. بيانه: أن علّة الحاجة إلى المؤثّر هو الحدوث لا الإمكان، فإذا كان ذلك المدبر قديمًا لم يحتج إلى المؤثّر.

سلّمنا أنه لابدّ من سبب، فلم قلت: إن الدور باطل؟ قوله: «لأن العلّة قبل المعلول، فيلزم أن يكون كلّ واحدٍ منهما قبل نفسه» قلنا: تدعي القبلية بالزمان، أو بالذات، أو بمعنى آخر. فإن عنيت به الأول فهو باطل؛ لأنه لا معنى لكون الشيء مؤثّرًا في الغير إلا صدور الأثر عنه على ما تقدّم، فقبل صدور الأثر عنه يستحيل أن يكون مؤثّرًا، وإذا كان كذلك استحال تقدم العلّة على المعلول بالزمان. وإن عنيت به

[ii] Eğer bununla zat bakımından önceliği kastediyorsan deriz ki, zat bakımından öncelikle onun malûl üzerinde müessir olduğunu mu kastediyorsun ya da başka bir şey olduğunu mu kastediyorsun? Eğer onunla müessir olmayı kastediyorsan senin "O ikisinden her biri diğerinde müessir olsaydı her biri diğerini öncelerdi" sözün, bir şeyi kendisine lazım kılmak anlamına gelir. [iii] Eğer bununla başka bir şey kastediyorsan, söz konusu önceliğin mahiyetini açıklamak, sonra da illetin mâlule bu anlamda önce olduğuna, daha sonra da bir şeyin bu anlamıyla kendini öncelemesinin imkânsız olduğuna delil getirmek gerekir.

Kısırdöngünün fasit olduğunu kabul ettik diyelim, fakat niçin teselsülün imkânsız olduğunu söylediniz? Onun "O toplam, bu bireylerden her birine muhtaçtır" sözü hakkında şöyle deriz: O sebeplerin ve sebeplilerin "toplam" ve "bütün" diye nitelenmesinin doğru olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü bu lafızlar sonluluğu hissettirmektedir. Bu nedenle ancak sonluluğun sübûtundan sonra bunların kullanılması doğru olur. Sonluluğunun sübûtu ise tartışılan ilk meseledir.

Sebep ve sebeplilerin, "toplam" ve "bütün" diye nitelenmesinin doğru olduğunu kabul ettik diyelim, fakat deriz ki, senin zikrettiğin şeyler teselsülün yanlışlığına delalet ediyorsa, burada da teselüsülün doğruluğuna delalet eden şeyler var. Bunun açıklaması şöyledir: Bu duyulur hâdislerin bir müessirinin olması gerekir. Onlar üzerinde müessir olan ya sonradan meydana getirilmiştir (*muhdes*) ya da kadîmdir. Eğer sonradan meydana getirilmiş olursa, onun hakkındaki söz, ilki hakkındaki söz gibidir. Bu durumda ya teselsül söz konusu olur ve bu, teselsülün doğruluğunu kabul etmek olur. Ya da bir kadimde son bulur, bu ise zikredilen iki kısımdan biridir. Devamla şöyle deriz: O kadîmin o hâdis üzerindeki etkisi ya bir şarta dayanır ya da dayanmaz. [1] Eğer bir şarta dayanmıyorsa, müessirin kadîm olmasından, hâdis olan bu şeyin kadîm olması zorunlu olur. Aksi takdirde eserin müessirden çıkması ilişkisi, eserin müessirden çıkmaması ilişkisi gibi olur. Eserin ondan çıkması ayrı bir tercih sebebine ihtiyaç duymuyorsa, mümkün, bir sebep olmaksızın baskın çıkmış olur ki, bu yaratıcının ispat kapısının kapanması demektir. Eğer ihtiyaç duyuyorsa tam müessir, ayrı bir tercih sebebinin meydana gelmesinden önce tam müessir olmaz ki, bu çelişkidir. [2] Eğer bir şarta dayanıyorsa ve [2a] bu şart kadîmse problem [tekrar başa] döner. [2b] Eğer bu şart sonradan meydana getirilmiş (*muhdes*) ise bu [2bi] ya söz konusu hâdise bitişik olur [2bii] ya da onu önceler. [2bi] Eğer bitişik ise onun hudûsu hakkındaki söz ilki hakkındaki söz gibidir. Eğer bu şart olan hâdisin hudûsunun şartı, ilk hâdis olursa kısırdöngü gerekir. Eğer onun hudûsunun şartı, başka bir hâdis olursa teselsül gerekir. [2bii] Şart durumundaki hâdisin hudûsunun şartı, onu önceleyen bir hâdis ise bu durumda şöyle deriz: Bu önceleyenin meydana gelmesi anında kadîm, sonradan gelen hâdis üzerinde bilfiil müessir olmaz. O önceleyenin ortadan kalkması anında sonradan gelen hâdis üzerinde bilfiil müessir olur. Bu müessir olmaklık, hâdis bir hüküm olduğundan, onun da bir müessirinin olması gerekir. Eğer o şu anda yok olan bir hâdis ise varlığın yoklukla illetli kılınması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Eğer o hâdis kendisiyle hudûsa geliyorsa kısırdöngü gerekir. Eğer başka bir hâdis olursa teselsül gerekir. O halde sonuç olarak teselsül görüşüne tutunmak gerekmektedir.

التقدّم بالذات، فنقول: تعني بالتقدّم بالذات كونه مؤثّرًا فيه، أو تعني به أمرًا آخر. فإن عنيت به المؤثّرية كان قولك «لو كان كلّ واحدٍ منهما مؤثّرًا في الآخر لكان كلّ واحدٍ منهما متقدمًا على الآخر» إلزامًا للشيء على نفسه. وإن عنيت به أمرًا آخر، فلابدّ من بيان ماهية ذلك التقدم، ثم من إقامة الدلالة على أن العلّة متقدمة على المعلول بذلك المعنى، ثم من إقامة الدلالة على أن الشيء يستحيل أن يكون متقدمًا على نفسه بذلك المعنى.

سلّمنا فساد الدور، فلم قلت: إن التسلسل محال. قوله: «ذلك المجموع مفتقر إلى كلّ واحدٍ من تلك الآحاد»، قلنا: لا نسلّم أنه يصحّ وصف تلك الأسباب والمسببات بأنه مجموع وكل؛ لأن هذه الألفاظ مشعرة بالتناهي، فلا يصح إطلاقها إلا بعد ثبوت التناهي، وهو أول المسألة.

سلّمنا أنه يصحّ وصفها بذلك، لكنا نقول: إن دلّ ما ذكرته على فساد التسلسل، فههنا ما يدلّ على صحته. وبيانه: وهو أن هذه الحوادث المحسوسة لابدّ لها من مؤثّر، فالمؤثّر فيها إما أن يكون محدثًا أو قديمًا، فإن كان محدثًا فالكلام فيه كالكلام في الأول، فإما أن يتسلسل، فيكون ذلك اعترافًا بصحة التسلسل. أو ينتهي إلى قديم، وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين. فنقول: تأثير ذلك القديم في ذلك الحادث إما أن يتوقّف على شرطٍ، أو لا يتوقف. فإن لم يتوقّف وجب من قدم المؤثّر قدم هذا الحادث، وإلا لكان نسبة صدور الأثر عن المؤثّر كنسبة لا صدوره عنه، فإن لم يفتقر صدوره عنه إلى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن لا عن سببٍ، وذلك يسدّ باب إثبات الصانع، وإن افتقر لم يكن المؤثّر التام قبل حصول ذلك المرجح المنفصل مؤثّرًا تامًّا، هذا خلف. وإما أن يتوقّف على شرطٍ فذلك الشرط إن كان قديمًا عاد الإشكال، وإن كان محدثًا فإما أن يكون مقارنًا لذلك الحادث، أو سابقًا عليه. فإن كان مقارنًا فالكلام في حدوثه كالكلام في الأول، فإن كان شرط حدوثه هو الحادث الأول لزم الدور. وإن كان شرط حدوثه حادثًا آخر لزم التسلسل. وأما إن كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثًا سابقًا عليه فنقول: حال حصول ذلك السابق لم يكن القديم مؤثّرًا بالفعل في الحادث اللاحق، وعند فنائه يصير مؤثّرًا فيه بالفعل، فتلك المؤثّرية حكم حادث، فلابدّ لها من مؤثّر، فإن كان هو الحادث الذي عُدم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم، وهو محال. وإن كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور. وإن كان حادثًا آخر لزم التسلسل، فظهر أنه لابدّ من التزام القول بالتسلسل.

Zorunlu varlığın varlığı hakkındaki delilinizin doğruluğunu kabul ettik diyelim, fakat iki başka bakımdan onun çelişiği ispatlanabilir (*muâraza*):

Birincisi: Biz zorunlu varlık olan bir mevcut farz etsek, onun varlığı ya mümkünlerin varlığına eşittir ya da değildir. İkinci kısım, varlığın tek bir mefhum olmasına delalet eden geçmiş deliller gereğince geçersizdir. Birinci kısım da geçersizdir, çünkü o varlık ya zorunlu varlığın mahiyetine ilişir ya da ilişmez. Eğer birincisi olursa bu varlık mümkün olur ve onun bir illeti bulunur. İllet eğer o mahiyetin kendisi olursa yok [olan mahiyet] varlığın illeti olur ki, bu imkânsızdır. İllet eğer o mahiyetten başka ise zorunlu varlık varlığında ayrı bir sebebe muhtaç olur. Bu ise çelişkidir. Eğer o varlık, zorunlu varlığın mahiyetine ilişmiyorsa bu da imkânsızdır. Çünkü bu varsayıma göre zorunlu varlığın hakikatinin tamamı, mümkünlerin mahiyetlerine ilişen bir nitelik olan varlığa eşit olur. Bir şey hakkında doğru olan benzeri [yani türdeşi] hakkında da doğru olur. Dolayısıyla mümkünlerin varlığı için doğru olan herşeyin, zorunlunun mahiyeti için de doğru olması lazım gelir. Böylece zorunlunun varlığı, mümkün sonradan varlığa getirilmiş (*muhdes*) olur ki, bu imkânsızdır.

İkincisi: Eğer âlemin yöneticisi, zorunlu varlık olsaydı kadîm olurdu. Kadîmden anlaşılan, onun var olduğunun farz edildiği hiçbir zaman yoktur ki o, o zamandan önce var olmamış olsun. Bu öncelik, açıklaması kadîm ve sonradan varlığa getirilen (*muhdes*) başlığı altında geçtiği üzere zamansal bir önceliktir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın kadîm olması zamanın kadîm olmasını gerektirir. Bu ise imkânsızdır. Şöyle denilemez: "Yaratıcı âlemi bilfiil gerçekleşmiş bir zamanla değil, varsayımsal bir zamanla önceler." Bunun açıklaması şöyledir: Allah Teâlâ, âlemin varlığını, "orada bir zaman olsaydı o zamanın bir başlangıcı olmayacağı" anlamında önceler. Çünkü biz şöyle diyoruz: Yaratıcının âlemi öncelemesi, kendinde (*nefsü'l-emr*) gerçekleştiğinde ve bu önceleme de ancak zaman vasıtasıyla gerçekleştiğine göre, zamanın varsayımsal olması imkânsızdır, bilakis bilfiil gerçekleşmiş olması gerekir.

[İtirazların] cevabı şudur:

"Âlemin yöneticisinin mümkün varlık olması, fakat o mümküne nispetle varlığın daha uygun olması niçin mümkün olmasın?!" sözü hakkında deriz ki, bunun geçersizliği daha önce ele alınmıştı.

"Onun varlık ve yokluğunun eşit seviyede mümkün olduğunu farz edelim, fakat şayet sonradan meydana getirilmiş (*muhdes*) olsaydı bir müessire ihtiyaç duyardı" sözü hakkında şöyle deriz: Biz müessire ihtiyacın illetinin sadece imkân olduğunu açıklamıştık.

"İlletin malûle önceliği ile kastettiğin nedir?" sözü hakkında şöyle deriz: Akıl müessirin varlığını farz etmedikçe onun başkası üzerinde müessir olduğuna hükmetmesi imkânsızdır. Öncelikten kastımız bundan ibarettir.

سلّمنا صحة دليلكم على وجود واجب الوجود، لكنه معارض بوجهين آخرين.

الأول: أنا لو فرضنا موجودًا واجب الوجود لكان وجوده إما أن يكون مساويًا لوجود الممكنات، وإما أن لا يكون. والقسم الثاني باطل؛ لما تقدّم من الدلائل على كون الوجود مفهوماً واحدًا. والأول أيضًا باطل؛ لأن ذلك الوجود إما أن يكون عارضًا لماهيته، أو لا يكون. فإن كان الأول كان ذلك الوجود ممكنًا، وله علّة، والعلّة إن كانت هي تلك الماهية كان المعدوم علّة للوجود، وهو محال. وإن كان غيرها كان واجب الوجود مفتقرًا في وجوده إلى سببٍ منفصل، هذا خلف، وإن لم يكن ذلك الوجود عارضًا لماهية فهو محال؛ لأن على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساويًا للوجود الذي هو وصف عارض لماهياتها، وكلّ ما صحّ على الشيء صحّ على مثله، فيلزم أن يصحّ على ماهيته كلّ ما يصحّ على وجودها، فيكون وجوده ممكنًا محدثًا، وهو محال.

والثاني: أنه لو كان واجب الوجود لكان قديمًا، والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض هو موجودًا فيه إلا وقد كان موجودًا قبل ذلك، وتلك القبلية زمانية على ما تقدّم بيانه في باب القديم والمحدث، فيلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان، وذلك محال. لا يقال: تقدم الباري تعالى على العالم تقدمًا بزمان مقدّر لا بزمان محقق. تقريره: أن الله تعالى تقدم على وجود العالم بمعنى أنه لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان أول؛ لأنا نقول: تقدم الباري تعالى على العالم إذا كان حاصلًا في نفس الأمر محقَّقًا وذلك التقدّم لا يتحقق إلا بواسطة الزمان استحال كون الزمان مقدّرًا، بل لابدّ وأن يكون محققًا.

والجواب:

قوله: «لم لا يجوز أن يكون مدبرالعالم جائز الوجود، لكن الوجود به أولى»، قلنا: قد تقدّم إبطاله.

قوله: «هب أنه جائز الوجود والعدم على التساوي، ولكن إنما يحتاج إلى المؤثّر لو كان محدثًا»، قلنا: قد بيّنّا أن علّة الحاجة إلى المؤثّر هي الإمكان فقط.

قوله: «ما الذي عنيت بتقدم العلّة على المعلول»، قلنا: العقل ما لم يفرض للمؤثّر وجودًا استحال أن يحكم عليه بكونه مؤثّرًا في الغير. ومرادنا من التقدّم هذا القدر.

"Sebep ve sebeplilerin bütün ve toplam olmakla nitelenmesi, ancak onların sonlu olduğu sabit olduğunda mümkündür" sözü hakkında şöyle deriz: Bizim "bütün" ve "toplam"dan kastımız, herhangi birinin dışarda kalmayacağı bir şekilde sebepler ve sebeplilerin hepsidir.

"Günlük olarak sonradan var olan hâdislerin hudûsunda müessir olan ya kadîmdir ya da sonradan meydana getirilmiştir (*muhdes*)" sözü hakkında şöyle deriz: Biz açıkladık ki, müessir, kadîm ve özgür iradeli (*muhtâr*) olan yaratıcıdır ve özgür iradeli olan, bir tercih sebebi olmaksızın iki mümkünden birini diğerine tercih edebilendir.

"Zorunlu varlığın varlığı ya mahiyetinin aynıdır ya da mahiyetinden başkadır" sözü hakkında şöyle deriz: Bilakis [varlığı] mahiyetinin aynıdır. Varlığın ortak bir nitelik olduğuna dair delillerine cevap daha önce geçmişti.

"Allah Teâlâ'nın kadîm olması, zamanın kadîm olmasını gerektirir" sözü hakkında şöyle deriz: Zamanın bir kısım parçalarının diğer bir kısmına zamansal bir öncelik olmaksızın önceliği mümkün olduğunda niçin Allah Teâlâ'nın zatının âlem üzerine zamansal bir öncelik olmaksızın önce olması mümkün olmasın?! Başarı Allah'tandır.

[2.] Mesele: [İnkârcıların İddia Ettiğinin Aksine Âlemin Bir Yaratıcısı Vardır]

İnkârcıların (*melâhide*) iddia ettiğinin aksine, âlemin bir yaratıcısı vardır.

Delilimiz şudur: Eğer var olmasaydı yok olurdu. Yok, sırf olumsuzlama olduğundan, herhangi bir özelliği ve ayrışması olmadığından ilahlığa uygun değildir.

Şöyle itiraz edilirse: Biz varlık ve yokluk arasında ara bir durumun (*vâsıta*) olmadığını kabul etmiyoruz. Bunun açıklaması *hal* meselesinde geçmişti.

[Var olma ile ilahlık arasındaki] karşılıklı gerektirmeyi kabul ettik diyelim, fakat niçin yaratıcının yok olmasının mümkün olmadığını söylediniz?! Onun "Çünkü yokluk, sırf olumsuzlamadır ve onda herhangi bir ayrışma yoktur" sözü hakkında şöyle deriz: Bunu kabul etmiyoruz, zira mahalde karalığın yokluğu, o mahalle aklığın yerleşmesini olabilir/mümkün kılar ama hareketin olmaması, bunu olabilir/mümkün kılmaz. Aynı şekilde gereğin (*lâzım*) yokluğu, gerektirenin (*melzûm*) yokluğunu gerektirir, ama başkasının yokluğu bunu gerektirmez. Aynı şekilde muârızın yokluğu, mucizenin doğruluğa delaletinde dikkate alınır, ama diğer yokluklar böyle değildir.

Delilinizin doğru olduğunu kabul edelim, fakat şununla delilinizin çelişiği ispat edilir (*muâraza*). Eğer yaratıcı var olsaydı varlıkta başkasına eşit olurdu. Başkasıyla diğer bir yönden farklı değilse mutlak olarak mümküne denk (*misl*) olur, dolayısıyla mutlak olarak mümkün olur. Eğer başkasından bir yönden farklı ise yaratıcının hakikati bileşik olur. Her bileşik parçalarına muhtaç olduğundan ve parçası kendisinden başka olduğundan, her bileşik başkasına muhtaç olur. Başkasına muhtaç olan her şey ise mümkündür. O halde zorunlu mümkündür. Bu ise çelişkidir.

قوله: «لا يمكن وصفه بكونه كلًّا ومجموعًا إلا إذا ثبت كونه متناهيًا»، قلنا: مرادنا من الكل والمجموع تلك الأسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجًا عنها.

قوله: «المؤثّر في حدوث الحوادث اليومية إما القديم، أو المحدث»، قلنا: قد بيّنّا أن المؤثّر هو الصانع القديم المختار، وأن المختار يصحّ منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر إلا المرجح.

قوله: «واجب الوجود إما أن يكون وجوده عين ماهيته أو غيرها»، قلنا: بل عين ماهيته، وقد تقدّم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود وصف مشترك فيه.

قوله: «يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان»، قلنا: إذا جاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان، فلم لا يجوز أن يكون تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان. وبالله التوفيق.

[٢.] مسألة: [صانع العالم موجود، خلافًا للملاحدة]

صانع العالم موجود، خلافًا للملاحدة.

لنا: أنه لو لم يكن موجودًا لكان معدومًا، والمعدوم نفي محض، لا خصوصية فيه ولا امتياز، فلا يصلح للإلهية.

فإن قيل: لا نسلّم أنه لا واسطة بين الوجود والعدم. وبيانه ما تقدّم في مسألة الحال.

سلّمنا الملازمة، لكن فلم قلتم إنه لا يجوز أن يكون معدومًا. قوله: «لأن العدم نفي محض لا امتياز فيه»، قلنا: لا نسلّم، فإن عدم السواد عن المحلّ يصحح حلول البياض فيه، وعدم الحركة لا يصحّ ذلك، وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم، وعدم غيره لا يقتضي ذلك، وكذلك عدم المعارض معتبر في دلالة المعجزة على الصدق، وسائر العدمات ليس كذلك.

سلّمنا صحّة دليلكم، لكنه معارض بأنه لو كان موجودًا لكان مساويًا لغيره في الوجود، فإن لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلًا للممكن مطلقًا، فيكون ممكنًا مطلقًا، وإن خالفه كانت حقيقته مركبة، وكل مركب فهو مفتقر إلى أجزائه، وجزؤه غيره، فكلّ مركّب فهو مفتقر إلى غيره، وكلّ مفتقر إلى الغير فهو ممكن، فالواجب ممكن، هذا خلف.

"Sebep ve sebeplilerin bütün ve toplam olmakla nitelenmesi, ancak onların sonlu olduğu sabit olduğunda mümkündür" sözü hakkında şöyle deriz: Bizim "bütün" ve "toplam"dan kastımız, herhangi birinin dışarda kalmayacağı bir şekilde sebepler ve sebeplilerin hepsidir.

"Günlük olarak sonradan var olan hâdislerin hudûsunda müessir olan ya kadîmdir ya da sonradan meydana getirilmiştir (*muhdes*)" sözü hakkında şöyle deriz: Biz açıkladık ki, müessir, kadîm ve özgür iradeli (*muhtâr*) olan yaratıcıdır ve özgür iradeli olan, bir tercih sebebi olmaksızın iki mümkünden birini diğerine tercih edebilendir.

"Zorunlu varlığın varlığı ya mahiyetinin aynıdır ya da mahiyetinden başkadır" sözü hakkında şöyle deriz: Bilakis [varlığı] mahiyetinin aynıdır. Varlığın ortak bir nitelik olduğuna dair delillerine cevap daha önce geçmişti.

"Allah Teâlâ'nın kadîm olması, zamanın kadîm olmasını gerektirir" sözü hakkında şöyle deriz: Zamanın bir kısım parçalarının diğer bir kısmına zamansal bir öncelik olmaksızın önceliği mümkün olduğunda niçin Allah Teâlâ'nın zatının âlem üzerine zamansal bir öncelik olmaksızın önce olması mümkün olmasın?! Başarı Allah'tandır.

[2.] Mesele: [İnkârcıların İddia Ettiğinin Aksine Âlemin Bir Yaratıcısı Vardır]

İnkârcıların (*melâhide*) iddia ettiğinin aksine, âlemin bir yaratıcısı vardır.

Delilimiz şudur: Eğer var olmasaydı yok olurdu. Yok, sırf olumsuzlama olduğundan, herhangi bir özelliği ve ayrışması olmadığından ilahlığa uygun değildir.

Şöyle itiraz edilirse: Biz varlık ve yokluk arasında ara bir durumun (*vâsıta*) olmadığını kabul etmiyoruz. Bunun açıklaması *hal* meselesinde geçmişti.

[Var olma ile ilahlık arasındaki] karşılıklı gerektirmeyi kabul ettik diyelim, fakat niçin yaratıcının yok olmasının mümkün olmadığını söylediniz?! Onun "Çünkü yokluk, sırf olumsuzlamadır ve onda herhangi bir ayrışma yoktur" sözü hakkında şöyle deriz: Bunu kabul etmiyoruz, zira mahalde karalığın yokluğu, o mahalle aklığın yerleşmesini olabilir/mümkün kılar ama hareketin olmaması, bunu olabilir/mümkün kılmaz. Aynı şekilde gereğin (*lâzım*) yokluğu, gerektirenin (*melzûm*) yokluğunu gerektirir, ama başkasının yokluğu bunu gerektirmez. Aynı şekilde muârızın yokluğu, mucizenin doğruluğa delaletinde dikkate alınır, ama diğer yokluklar böyle değildir.

Delilinizin doğru olduğunu kabul edelim, fakat şununla delilinizin çelişiği ispat edilir (*muâraza*). Eğer yaratıcı var olsaydı varlıkta başkasına eşit olurdu. Başkasıyla diğer bir yönden farklı değilse mutlak olarak mümküne denk (*misl*) olur, dolayısıyla mutlak olarak mümkün olur. Eğer başkasından bir yönden farklı ise yaratıcının hakikati bileşik olur. Her bileşik parçalarına muhtaç olduğundan ve parçası kendisinden başka olduğundan, her bileşik başkasına muhtaç olur. Başkasına muhtaç olan her şey ise mümkündür. O halde zorunlu mümkündür. Bu ise çelişkidir.

قوله: «لا يمكن وصفه بكونه كلًّا ومجموعًا إلا إذا ثبت كونه متناهيًا»، قلنا: مرادنا من الكل والمجموع تلك الأسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجًا عنها.

قوله: «المؤثّر في حدوث الحوادث اليومية إما القديم، أو المحدث»، قلنا: قد بيّنّا أن المؤثّر هو الصانع القديم المختار، وأن المختار يصحّ منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر إلا المرجح.

قوله: «واجب الوجود إما أن يكون وجوده عين ماهيته أو غيرها»، قلنا: بل عين ماهيته، وقد تقدّم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود وصف مشترك فيه.

قوله: «يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان»، قلنا: إذا جاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان، فلم لا يجوز أن يكون تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان. وبالله التوفيق.

[٢.] مسألة: [صانع العالم موجود، خلافًا للملاحدة]

صانع العالم موجود، خلافًا للملاحدة.

لنا: أنه لو لم يكن موجودًا لكان معدومًا، والمعدوم نفي محض، لا خصوصية فيه ولا امتياز، فلا يصلح للإلهية.

فإن قيل: لا نسلّم أنه لا واسطة بين الوجود والعدم. وبيانه ما تقدّم في مسألة الحال.

سلّمنا الملازمة، لكن فلم قلتم إنه لا يجوز أن يكون معدومًا. قوله: «لأن العدم نفي محض لا امتياز فيه»، قلنا: لا نسلّم، فإن عدم السواد عن المحلّ يصحح حلول البياض فيه، وعدم الحركة لا يصحّ ذلك، وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم، وعدم غيره لا يقتضي ذلك، وكذلك عدم المعارض معتبر في دلالة المعجزة على الصدق، وسائر العدمات ليس كذلك.

سلّمنا صحّة دليلكم، لكنه معارض بأنه لو كان موجودًا لكان مساويًا لغيره في الوجود، فإن لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلًا للممكن مطلقًا، فيكون ممكنًا مطلقًا، وإن خالفه كانت حقيقته مركبة، وكل مركب فهو مفتقر إلى أجزائه، وجزؤه غيره، فكلّ مركّب فهو مفتقر إلى غيره، وكلّ مفتقر إلى الغير فهو ممكن، فالواجب ممكن، هذا خلف.

[Bu itirazlara] cevap şudur: Biz ara bir durumun (*vasıta*) olumsuzlanmasının zorunlu olarak ve kanıtlamayla bilindiğini daha önce açıklamıştık.

"Yokluklar ayrışmıştır" sözü hakkında şöyle deriz: Eğer bu, yaratıcı olmasında yeterli olsaydı, kendisiyle kâim olan sıfatlar var olsalar dahi hareketli insanın yok olması mümkün görülürdü. Bu ise tam bir safsatadır.

Delilin çelişiğinin ispatına (*muâraza*) gelince, onun cevabı şudur: Biz varlığın mevcutlar arasında ortak bir nitelik olduğunu kabul etmiyoruz. Başarı Allah'tandır.

والجواب: بيّنّا أن نفي الواسطة معلوم بالضرورة وبالبرهان على ما تقدّم.

قوله: «العدمات متميزة»، قلنا: لو كفى ذلك في أن يكون خالقًا فليجوّز أن يكون الإنسان المتحرك معدومًا وإن كانت الصفات القائمة به موجودة، وذلك عين السفسطة.

أما المعارضة فجوابها: أنا لا نسلّم كون الوجود وصفًا مشتركًا فيه بين الموجودات. وبالله التوفيق.

İKİNCİ KISIM

SIFATLAR HAKKINDA

Sıfatlar ya selbîdir ya da sübûtîdir.

Selbî Sıfatlar Hakkında

[1.] Mesele: [Allah Teâlâ'nın Mahiyeti, Kendine Özgü Varlığı (*ayn*) Gereği, Diğer Mahiyetlerden Farklıdır]

Allah Teâlâ'nın mahiyeti kendine özgü varlığı (*ayn*) gereği, diğer mahiyetlerden farklıdır. Ebû Hâşim bunun aksi yönde bir görüşe sahiptir. Zira Ebû Hâşim, Allah'ın zatının, zat olması bakımından diğer zatlara eşit olduğunu ve onlardan dört *hali* gerektiren başka bir *hal*le [yani ilâh olmaklıkla] farklılaştığını söylemiştir. Bu dört *hal* ise diri olmaklık, âlim olmaklık, kâdir olmaklık ve mevcut olmaklıktır. Bu, Ebû Ali b. Sînâ'nın görüşünün de aksinedir. Zira o, Allah'ın mahiyetinin varlığının aynı olduğunu, varlığın ise onunla mümkünler arasında ortak bir mefhum olduğunu iddia etmiştir. Yine ona göre Allah, mümkünlerden olumsuzlamayla ilgili (*selbî*) bir kayıtla ayrışır ki, bu da Allah'ın varlığının hiçbir mahiyete ilişen olmamasıdır. Diğer varlıklar ise mahiyetlere ilişir.

Bizim delilimiz şudur: Allah'ın zatının başkasından farklılığı eğer bir sıfat nedeniyle olsaydı, zatta eşitlik meydana gelirdi. Böyle olduğunda Allah'ın zatının, sayesinde başkasından ayrıştığı bir şeyle özelleşmesi eğer bir şey sebebiyle değilse, bu durumda da mümkünün sebebe ihtiyaç duymaması caiz olur ki, bu imkânsızdır. Eğer bir şey sebebiyle ise bu durumda da teselsül gerekir.

القسم الثاني

في الصفات

وهي إما سلبية أو ثبوتية.

القول في السلوب

[١٠] مسألة: [ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات لعينها]

ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات لعينها، خلافًا لأبي هاشم، فإنه قال ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية، وإنما تخالفها بحالة توجب الأحوال الأربعة: وهي الحية، والعالمية، والقادرية، والموجودية؛ وخلافًا لأبي علي بن سينا، فإنه زعم أن ماهيته نفس الوجود، والوجود مسمّى مشترك فيه بين كل الموجودات، وزعم أنه إنما امتاز عن الممكنات بقيد سلبي، وهو أن وجوده غير عارض لشيءٍ من الماهيات، وسائر الوجودات عارضة لها.

لنا: أن مخالفته لغيره لو كانت لصفة لحصلت المساواة في الذات، ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها إن لم يكن لأمرٍ كان الجائز غنيًا عن السبب، وهو محال؛ أو كان لأمرٍ فيلزم التسلسل.

[2.] Mesele: [Allah Teâlâ'nın Mahiyeti Bileşik Değildir]

Allah Teâlâ'nın mahiyeti bileşik değildir. Çünkü onun mahiyeti, bileşik olsaydı, kendi parçalarından her birine muhtaç olurdu ve daha önce geçtiği üzere mahiyet bileşik olurdu.

[3.] Mesele: [Allah Teâlâ Yer Kaplamaz]

Mücessime'nin iddiasının aksine Allah Teâlâ yer kaplamaz.

[Kelamcıların ilk] delili şudur: Eğer Allah yer kaplasaydı, diğer cisimlere eşit olur ya onun hâdis olması ya da cisimlerin kadîm olması gerekirdi. Bu delil, cisimlerin türdeş olması fikri üzerine inşa edilmiştir. Bunun hakkında daha önce konuşulmuştu.

[İkinci olarak kelamcılar] başka bir açıdan şöyle delil getirebilirler: Allah Teâlâ eğer yer kaplasaydı, diğer yer kaplayanlarla yer kaplamanın özü açısından eşit olurdu. Eğer diğer bir yönden onlardan farklı olmazsa, aralarında mutlak olarak benzerliğin bulunması gerekir. Bu durumda ya onun hâdis olması ya da yer kaplayanların kadîm olması gerekir. Eğer bir yönden onlardan farklı olursa, onun zatında bileşikliğin gerçekleşmesi gerekir.

[Bu delillere karşı itiraz olarak] şöyle denilmesi mümkündür: O'nun mahiyeti, vehmedilen bir boşlukta (*hayyiz*) bulunma bakımından cisimlerin mahiyetine eşit olsa dahi O'nun mahiyetinin diğer cisimlerin mahiyetinden farklı olması niçin mümkün olmasın?! Zira farklı şeylerin tek bir gerekte ortak olmaları mümkündür.

[Bana göre] daha uygunu şöyle denilmesidir: Eğer Allah yer kaplasaydı ya bölünürdü ya da bölünemezdi. Birincisi bileşik olmayı gerektirir, dolayısıyla imkânsızdır. İkincisi ise cevher-i ferdin [yani atomun] olumsuzlanması görüşüne binaen geçersizdir. Cevher-i ferdin ispat edilmesi görüşüne göre ise Allah Teâlâ'nın en küçük şey olması gerekirdi ki, O bundan çok yücedir.

[Üçüncü olarak kelamcılar tarafından] bazen O'ndan cisimliğin olumsuzlanmasına özellikle şununla delil getirilir: Her cisim bileşiktir. Dolayısıyla iki parçadan biri için meydana gelen âlim olmaklık, diğer parça için meydana gelen âlim olmaklıktan başkadır. Bu parçalardan her biri bağımsız bir şekilde diri, kâdir ve âlim olur. Dolayısıyla bu yaklaşım, ilâhların çokluğu fikrine götürür ki, bu imkânsızdır. Bu delili getiren kimse, tek bir insanın diri, bilgili, kâdir ve bir olmasına değil, onun diriler, bilgililer, kâdirler olmasına dayanmaktadır.

[4.] Mesele: [Allah Teâlâ'nın Mahiyeti Başkasıyla Birleşmez]

Allah Teâlâ'nın mahiyeti başkasıyla birleşmez (*ittihad*). Çünkü birleşme halinde eğer iki farklı mevcut olarak kalırlarsa, o ikisi bir değil, iki şeydirler; eğer iki farklı şey yok haline gelmişlerse birleşmemişlerdir, bilakis ikisi de yok olmuş ve üçüncü bir şey meydana gelmiş olur. Eğer o ikisinden birisi yok olur diğeri kalırsa birleşmemişlerdir. Çünkü yok olan var olan ile birleşmez.

[٢٠.] مسألة: [ماهية الله تعالى غير مركبة]

ماهية الله تعالى غير مركبة؛ لأنها لو تركبت لافتقرت إلى كلّ واحدٍ من أجزائها، وكانت الماهية ممكنة على ما تقدّم.

[٢١.] مسألة: [الله تعالى ليس بمتحيّز]

الله تعالى ليس بمتحيّز، خلافًا للمجسمة.

لنا: لو كان متحيّزًا لكان مساويًا لسائر الأجسام، ويلزم إما حدوثه أو قدمها. وهذه الدلالة مبنية على تماثل الأجسام، وقد تقدّم القول فيه.

وربما احتجّوا به من وجهٍ آخر، وهو أنه تعالى لو كان متحيّزًا لكان مساويًا لسائر المتحيّزات في أصل التحيّز، فإن لم يخالفها من وجهٍ آخر لزم المماثلة مطلقًا، فيلزم إما حدوثه أو قدمها، وإن خالفها من وجهٍ آخر لزم وقوع التركيب في ذاته.

ويمكن أن يقال: لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفة لماهية سائر الأجسام وإن كانت مساوية لها في الحصول في الحيز، فإن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازمٍ واحد.

والأوْلى أن يقال: لو كان متحيّزًا لكان إما أن يكون منقسمًا، أو غير منقسم. والأول يقتضي التركيب، وهو محال. والثاني باطل، بناءً على القول بنفي الجوهر الفرد، وعلى القول بإثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء، تعالى الله عنه علوًّا كبيرًا.

وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بأن كلّ جسم مركّب، فالعالمية الحاصلة لأحد الجزأين غير الحاصلة للجزء الآخر، وكلّ واحدٍ من تلك الأجزاء يكون حيًّا عالِمًا قادرًا على الاستقلال، فيفضي إلى تكثير الآلهة، وهو محال. وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد ليس حيًّا عالِمًا قادرًا واحدًا، بل أحياء علماء قادرين.

[٢٢.] مسألة: [ماهية الله تعالى لا يتّحد بغيره]

ماهية الله تعالى لا يتحد بغيره؛ لأنه حال الاتحاد إن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد، وإن صارا معدومين فلم يتحدا، بل عدما وحدث ثالث، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلم يتحدا؛ لأن المعدوم لا يتحد بالموجود.

[5.] Mesele: [Allah Teâlâ Herhangi Bir Şeye Hulul Etmez]

Allah Teâlâ herhangi bir şeye hulul etmez.

Eş'arî arkadaşlarımız şöyle delil getirdiler: Allah Teâlâ bir şeye hulul etseydi [a] ya hulûl etmesinin zorunluluğuyla [b] ya da imkânıyla birlikte hulul ederdi. [a] Birincisi iki bakımdan geçersizdir. İlk olarak bu durumda Allah'ın başkasına muhtaç olması gerekir. Her muhtaç olan mümkündür. Dolayısıyla zatı gereği zorunlu, zatı gereği mümkün olur ki, bu bir çelişkidir. İkinci olarak Allah'tan başka olan ya cisimdir ya arazdır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın başkasına hulul etmesinin zorunluluğu ya Allah'ın hâdis olmasını ya da cismin ve arazın kadîm olmasını gerektirir. Bu ikisi de imkânsızdır. [b] İkincisi de geçersizdir, çünkü onun mahalle hulul etmesi zorunlu olmadığında mahalle ihtiyaç duymaz. Mahalle ihtiyaç duymayan, mahalle hulul etmez.

Bu delil zayıftır. Çünkü "Niçin onun mahalle hulul etmesi zorunlu olmasın?!" denilir. Onun "Bu zorunlu olsaydı o mahalle muhtaç olurdu" sözü hakkında şöyle deriz: Bunu kabul etmiyoruz. Niçin şöyle denilmesi mümkün olmasın: Allah Teâlâ zatı gereği kendisi için bir sıfat gerektirir ve o sıfat da o mahalle hulul etmekliktir ve Allah'ın bu sıfatı zorunlu kılan olması, ona muhtaç olmasını gerektirmez. Görülmez mi ki Allah Teâlâ'nın, her ne kadar muhtaç olması gerekmese bile âlim ve kâdir olmakla nitelenmesi zorunludur?! Burada da durum aynen böyledir.

"İkinci olarak Allah'tan başka olan ya cisim ya da arazdır" sözü hakkında şöyle deriz: Bunu kabul etmiyoruz. Zira siz bunun hakkında kesin bir delil ortaya koyamadınız. "Allah Teâlâ kendi zatı için bir akıl veya nefis gerektirmiş, sonra da zatı gereği zatının o mahalle hulul etmesini gerektirmiştir" denilmesi niçin mümkün olmasın?!

Sınırlamayı kabul ettik diyelim, fakat niçin şöyle söylemek mümkün olmasın?! Allah'ın mutlak olarak mahalle hulul etmesi zorunlu değildir, fakat onun zatı, mahallin meydana gelmesi anında mahalle hulul etmeyi gerektirir. Bu varsayıma göre ne onun zatının hâdis olması ne de mahallin kadîm olması gerekir. Bu senin "Allah Teâlâ'nın, âlemin var olması şartıyla âlemin varlığını bilen olması zorunludur" demen gibidir. Kuşkusuz bu bilgi, âlemin varlığından önce meydana gelmiş değildir.

Bunu kabul ettik diyelim, ancak mahalle hulul etmemesi mümkün olmakla birlikte hulul etmesi neden mümkün olmasın?!

"Mahalle ihtiyaç duymayan mahalle hulul etmez" sözü hakkında şöyle deriz: Bu sadece bir iddiadır, peki delil nerede?

Hululün geçersizliği konusunda dayanak şudur: Hululden anlaşılan, *mahal*linin vehmedilen bir boşlukta *(hayyiz)* gerçeklemesine bağlı olarak arazın da söz konusu vehmedilen boşlukta meydana gelmesidir. Bu ancak hakkında vehmedilen bir boşluğa hulul edebilen şey hakkında düşünülebilir. Bu Allah Teâlâ hakkında imkânsız olunca, onun hakkında hulul de imkânsız olur.

[٥.] مسألة: [أنه تعالى لا يحل في شيءٍ]

أنه تعالى لا يحل في شيء.

واحتجّ أصحابنا بأنه تعالى لو حلّ في شيء لحل إما مع وجوب أن يحلّ، أو مع جواز أن يحلّ. والأوّل باطل لوجهين: الأول: أنه يلزم احتياجه إلى ذلك الغير، وكلّ محتاج ممكن، فيكون الواجب لذاته ممكنًا لذاته، هذا خلف. الثاني: أن غير الله تعالى إما الجسم أو العرض، فيلزم من وجوب حلوله تعالى في الغير إما حدوثه أو قدم الجسم والعرض، وهما محالان. والثاني أيضًا باطل؛ لأنه إذا لم يجب حلوله في المحلّ كان غنيًا عن المحلّ، والغني عن المحلّ لا يحل في المحلّ.

وهذا الدليل ضعيفٌ؛ لأنه يقال: لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحلّ. قوله: «لو وجب ذلك لكان مفتقرًا إلى ذلك المحلّ»، قلنا: لا نسلّم، ولم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى لذاته يوجب لنفسه صفة وهي الحالّية في ذلك المحلّ، ولا يلزم من كونه موجبًا لتلك الصفة احتياجه إليها، ألا يرى أنه يجب اتصافه تعالى بكونه عالِمًا قادرًا وإن لم يلزم احتياجه إلى شيء منها، فكذا ههنا.

قوله: «ثانيًا بأن غيره إما الجسم أو العرض»، قلنا: لا نسلّم، فإنكم ما أقمتم دليلًا قاطعًا على ذلك، فلم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى أوجب لذاته تعالى عقلًا، أو نفسًا. ثم إنه لذاته اقتضى صيرورة ذاته حالة في ذلك المحلّ.

سلّمنا الحصر، لكن لم لا يجوز أن يقال: إنه لا يجب حلوله في المحلّ مطلقًا، لكن ذاته تقتضي الحلول في المحلّ عند حدوث المحلّ. وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته تعالى ولا قدم المحلّ، وهذا كما تقول: «إن كونه تعالى عالِمًا بوجود العالَم واجب، لكن بشرط وجود العالَم»، فلا جرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالَم.

سلّمنا ذلك، فلم لا يجوز أن يحلّ في المحلّ مع جواز أن لا يحلّ.

قوله: «الغنى عن المحلّ لا يحل في المحلّ»، قلنا: هذا مجرد الدعوى، فأين الدليل؟

والمعتمد في إبطال الحلول: أن المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعًا لحصول محلّه فيه. وهذا إنما يعقل في حقّ من يصحّ عليه الحلول في الحيز، ولما كان ذلك في حقّ الله تعالى محالًا كان الحلول عليه محالًا.

[6.] Mesele: [Allah Teâlâ Herhangi Bir Yönde Değildir]

Kerrâmîlerin düşündüğünün aksine Allah Teâlâ herhangi bir yönde değildir.

Delilimiz şudur: [i] Allah Teâlâ ne yer kaplayandır ne de yer kaplayana hulul etmiştir. Böyle olan bir şey, hiçbir yönde olmaz. Bu, zorunlu olarak bilinmektedir. [ii] Ayrıca [faraza] Allah Teâlâ'nın mekânı eğer diğer mekânlara eşit olursa, onun o mekânla diğer mekânlardan ayrışması bir tahsis ediciyi gerektirir. Bu tahsis edicinin özgür iradeli (*muhtâr*) olması gerekir. Özgür iradeli fâilin (*fâil-i muhtâr*) fiili olan her şey sonradan meydana getirilmiştir. O halde onun mekânda olması da *muhdes*tir. Bu ise çelişkidir. Eğer diğer mekânlardan farklı olursa bu mekân var olur. Çünkü sırf olumsuzluk bakımından farklılık, imkânsızdır. Bu mevcut, eğer kendisine işaret edilebilir değilse, ondaki mevcut da kendisine işaret edilebilir değildir. Öyleyse Allah Teâlâ mekânda olmaz. Eğer kendisine işaret edilebilir ise bu durumda onun böyle olması zatı gereği ise o cisimdir. Dolayısıyla Allah Teâlâ onda var farz edilirse cisme hulul etmiş olur. Bu ise imkânsızdır. Onun böyle olması dolaylı bir şekilde ise bu, cisme yerleşmiş bir arazdır. Yaratıcı ona hulul edince cisme yerleşmiş olana hulul etmiş olur. Böylece cisme hulul etmiş olur ki, bu bir çelişkidir.

Tenbih: Cisim olmayı ve yönü gerektiren âyetlerin zâhirî anlamları, te'vil kabul etmeyen kesin nitelikteki aklî delillerle çelişmez. Bu durumda ya onların bilgisi, selefin yaklaşımında ve âyetin *"Onun te'vilini Allah'tan başkası bilmez"* (Âl-i İmrân 3/7) kısmında durmayı zorunlu kabul edenlerin tavrında olduğu gibi Allah Teâlâ'ya havale edilir. Ya da kelâmcıların çoğunluğunun görüşü üzere âyetlerin zâhirî anlamlarının te'vili ile meşgul olunur. Bu te'viller, ayrıntılı olarak yazılan eserlerde derinlemesine incelenmiştir.

[7.] Mesele: [Hâdis Olanların Allah'ın Zatı ile Kâim Olması Caiz Değildir]

Kerrâmîlerin iddialarının aksine hâdislerin Allah'ın zatı ile kâim olması caiz değildir.

Delilimiz şudur: Allah'ın sonradan yaratılanlarla nitelenmesi olabilir/mümkün olsaydı, bu olabilirlik/mümkünlük onun mahiyetinin gereklerinden olurdu. Dolayısıyla bu olabilirliğin/mümkünlüğün meydana gelmesi de ezelî olurdu. Fakat bu imkânsızdır, çünkü Allah'ın hâdislerle ezelî olarak nitelenmesinin olabilirliği/mümkünlüğü, ezelî olarak hâdislerin varlığının olabilirliği/mümkünlüğüne dayanır. Oysa bu imkânsızdır, çünkü ezel başlangıcın olumsuzlanmasından ibarettir. Hudûs ise başlangıcın sübûtundan ibarettir. Bu ikisini bir araya getirmek ise imkânsızdır.

Şöyle itiraz edilir: Bu delil şöyle eleştirilir: Âlem zatı gereği mümkündür, bununla beraber âlemin varlığının imkânının ezelî olması gerekmez, dolayısıyla burada da böyledir. Sonra şöyle deriz: Zatın sıfatla nitelenmesinin olabilir/mümkün olması, sıfatın kendisi bakımından varlığının olabilir/mümkün olmasından başkadır. ➡

[٦٠] مسألة: [أنه تعالى ليس في شيءٍ من الجهات]

إنه تعالى ليس في شيءٍ من الجهات، خلافًا للكرامية.

لنا: أنه تعالى ليس بمتحيّز، لا حالّ في المتحيز. وكلّ ما كان كذلك لم يكن في شيءٍ من الجهات. وهذا معلوم بالضرورة. ولأن مكانه تعالى إن ساوى سائر الأمكنة كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة يستدعي مخصّصًا، وذلك المخصّص لابدّ وأن يكون مختارًا، وكلّ ما كان فعلاً لفاعلٍ مختار فهو محدث، فكونه في المكان محدث، هذا خلف. وإن خالف سائر الأمكنة كان ذلك المكان موجودًا؛ لأن الاختلاف في النفي المحض محال، وذلك الموجود إن لم يكن مشارًا إليه لم يكن الموجود فيه مشارًا إليه، فلم يكن الله تعالى في المكان. وإن كان مشارًا إليه فإن كان كونه كذلك بالذات كان جسمًا، فإذا فرض الله تعالى موجودًا فيه كان الباري تعالى حالًا في الجسم، وهو محال، وإن كان بالعرض كان ذلك عرضًا حالًّا في الجسم، والباري تعالى لما كان حالًّا فيه كان حالًّا في الحالّ في الجسم، فكان حالًّا في الجسم، هذا خلف.

تنبيه: الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل. وحينئذٍ إما أن يفوّض علمها إلى الله تعالى على ما هو مذهب السلف، وقول من أوجب الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة آل عمران ٣/٧]؛ وإما أن يشتغل بتأويلها على ما هو قول أكثر المتكلّمين. وتلك التأويلات مستقصاة في المطوّلات.

[٧٠] مسألة: [لا يجوز قيام الحوادث بذات الله]

لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى، خلافًا للكرامية.

لنا: لو صحّ اتصافه بها لكانت تلك الصحّة من لوازم ماهيته، فيلزم حصول تلك الصحّة أزلاً، لكن ذلك محال؛ لأن صحّة اتصافه بها أزلًا يتوقّف على صحّة وجودها أزلاً، وذلك محال؛ لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية، والحدوث عبارة عن ثبوتها، والجمع بينهما محال.

فإن قيل: هذا يشكل بما أن العالم جائز الوجود لذاته، ثم لم يلزم جواز وجوده أزلاً، فكذا ههنا. ثم نقول: صحّة اتصاف الذات بالصفة غير صحّة وجود الصفة في

Bu ikisinden birinin sübûtu diğerinin sübûtunu gerektirmez. Zira biz şöyle diyoruz: Zatın bu sıfatla ezelî olarak nitelenmesi, bu sıfat eğer kendinde mümkün olsaydı zat o sıfatı kabul ederdi anlamında doğrudur. Bu, sıfatın kendisi bakımından mümkün olmasını gerektirmez.

Ayrıca [delilin eleştirisi babında] şöyle deriz: Senin söylediğin, her ne kadar senin sözüne delalet etse de burada birçok bakımdan bizim sözümüze [yani hâdislerin Allah'ın zatı ile kaim olmasına] delalet eden deliller vardır:

Birincisi: Âlem sonradan meydana getirilendir (*muhdes*). Buna göre Allah Teâlâ, herhangi bir fiil yokken fâilin olması imkânsız olduğundan, âlemin ezelde fâili değildir. Sonra âlemin fâili olmuştur. Fâillik sübûtî bir niteliktir. Sonuçta bu, söz konusu niteliğin Allah Teâlâ'nın zatında hâdis olmasını gerektirir.

İkincisi: Allah Teâlâ ezelde âlemin var olduğunu bilen değildi. Zira [bu âlem ezelde var olmadığından, Allah ezelde âlemin varlığını bilseydi] bu cehalet olurdu. Oysa Allah Teâlâ hakkında cehalet imkânsızdır. Sonra âlemin varlığı anında âlemin varlığını bilen olmuştur.

Üçüncüsü: Allah Teâlâ ezelde âlemin varlığını gören ve seslerin varlığını işiten değildi. Çünkü âlemin, var değilken var olarak görülmesi hatadır. Allah hakkında bu, imkânsızdır. Sonra âlemin ve seslerin varlığı anında onları gören ve işiten olmuştur.

Dördüncüsü: Allah Teâlâ'nın *"Biz Nuh'u kavmine elçi olarak gönderdik"* (Nûh 71/1) sözüyle ezelde haber vermesi caiz değildir. Çünkü bu, geçmiş bir şeyi haber vermektir. Oysa bu ezelde yanlıştır. Zira Allah, Hz. Nuh'u (a.s.) gönderilmesinden sonra bunu haber veren olmuştur.

Beşincisi: Allah Teâlâ ezelde *"Namazı kılınız ve zekâtı veriniz"* (el-Bakara 2/43) âyetiyle Zeyd'i ve Amr'ı sorumlu tutmamıştı. Çünkü sorumlu tutma tarzında yok olana hitap etmek hikmete uygun olmayan bir fiildir (*sefeh*). Oysa hikmete uygun olmayan bir fiil, Allah hakkında caiz değildir. Sonra Allah, yükümlülerin yaratılması ve şartların yaratılması anında, yükümlüleri sorumlu tutan olmuştur.

[İtiraza] cevap şudur: [Varlığından önce] âlemin mümkünlüğü/olabilirliği söz konusu değildir. Çünkü âlem hâdis olmasından önce sırf olumsuzluk idi. Dolayısıyla onun hakkında ne imkân ile ne imkânsızlık ile hüküm vermek mümkün değildir. Onun "Sıfat ile nitelenmenin mümkün olması, sıfatın varlığının mümkün olmasından başkadır" sözü hakkında şöyle deriz: Bunda bir tartışma yoktur. Fakat ilk mümkünlük, ikinci mümkünlüğe dayanmaktadır. Çünkü sıfatla nitelenmenin mümkün olması, sıfatın gerçekleşmesine dayanır ve sıfatın gerçekleşmesi de sıfatın varlığının mümkün olmasına dayanır.

[Yukarıda geçen beş] muârazaya gelince, onlar hakkında kural birdir ve o da şudur: Değişen, sıfatların şeylere göreliğidir (*izâfet*), yoksa sıfatların kendisi değildir. Biz daha önce göreliklerin dışta bir varlıkları olmadığına dair delil getirmiştik. Başarı Allah'tandır.

نفسها، ولا يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر. فإنا نقول: يصحّ اتصاف الذات أزلًا بهذه الصفة على معنى أن هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة كانت الذات قابلة لها، وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها ممكنة.

ثم نقول: ما ذكرته إن دلّ على قولك فههنا ما يدلّ على قولنا من وجوهٍ

الأولى: وهو أن العالم محدث، فالله تعالى لم يكن فاعلًا للعالم أزلاً؛ لأن الفاعلَ ولا فعل محالٌ، ثم صار فاعلًا له، والفاعلية صفة ثبوتية، فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى.

الثاني: وهو أن الله تعالى في الأزل لم يكن عالِمًا بأن العالَم موجود، فإن ذلك جهل، وهو على الله تعالى محال، ثم صار عند وجود العالَم عالِمًا بوجوده.

الثالث: وهو أنه تعالى في الأزل لم يكن رائيًا لوجود العالم، ولا سامعًا لوجود الأصوات؛ لأن رؤيته موجودًا مع أنه ليس بموجودٍ خطأ، وهو على الله تعالى محال، ثم عند وجود العالم والأصوات صار رائيًا وسامعًا لها.

الرابع: وهو أنه تعالى لا يجوز أن يخبر في الأزل بقوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾ [سورة نوح ١/٧١]؛ لأن ذلك إخبارٌ عن أمرٍ مضى، وذلك في الأزل كذبٌ، وهو على الله تعالى محالٌ، ثم صار بعد إرسال نوح عليه السلام مخبرًا عن ذلك.

الخامس: وهو أن الله تعالى لم يكن ملزمًا في الأزل زيدًا وعمروًا بقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَآتُوا الزَّكَوٰةَ﴾ [سورة البقرة ٤٣/٢] ؛ لأن خطاب المعدوم على سبيل الإلزام سفه، وهو على الحكيم غير جائزٍ، ثم صار ملزِمًا للمكلّفين عند حدوثهم، وحدوث الشرائط.

والجواب:

أما صحّة العالم فغير واردة؛ لأن العالم قبل حدوثه كان نفيًا محضًا، فلا يمكن الحكم عليه لا بالصحّة ولا بالامتناع. قوله: «صحّة الاتصاف بالصفة غير صحّة وجود الصفة». قلنا: لا نزاع فيه، لكن الصحّة الأولى متوقفة على الصحّة الثانية؛ لأن صحّة الاتصاف به متوقفة على تحققه، وتحققه متوقف على صحّة وجوده.

أما المعارضات فالضابط فيها شيء واحد، وهو أن المتغير إضافة الصفات إلى الأشياء لا نفس الصفات. وقد دللنا فيما تقدّم على أن الإضافات لا وجود لها في الأعيان. وبالله التوفيق.

[8.] Mesele: [Acı ve Hazz Allah Hakkında Caiz Değildir]

Allah hakkında acının imkânsız olduğu üzerinde herkes müttefiktir. Filozoflar O'nun hakkında aklî hazları ispat etmişler, diğerleri ise inkâr etmişlerdir.

Delil şudur: Haz ve acı, mizacın itidaline uygun olan ve uygun olmayan şeylerdendir. Bu ise ancak cisim hakkında düşünülebilir.

Bu delil zayıftır, çünkü şöyle denilir: Farz et ki mizacın itidali hazzı gerektirir fakat tek bir sebebin ortadan kalkması, sebeplinin de ortadan kalkmasını gerektirmez.

Dayanak delil şudur: [Allah hakkında farz edilen] söz konusu haz eğer kadîm ise ve haz, haz alınan fiile sevk eden sâik (*dâ'î*) olduğuna göre haz alınan şeyi var etmeden önce haz alınan şeyi var kılması gerekir. Çünkü haz alınanın var kılınmasına sevk eden saik, haz alınanın kendisinden önce vardır ve herhangi bir engel de yoktur. Fakat şeyin kendisinin var kılınmasından önce var kılınması imkânsızdır. [Allah hakkına farz edilen] söz konusu haz, eğer hâdis ise [Allah] hâdislerin mahalli olur.

Filozoflar şöyle demişlerdir: Bu delil acıyı geçersiz kılmamaktadır. Hazza gelince biz demiyoruz ki Allah, diğer bir şeyi yaratmakla haz alır! Bilakis biz, O'nun kendi mutlak yetkinliğini bilmesinin hazzı gerektirdiğini iddia ediyoruz. Sizin zikrettiğiniz deliller bizim bu dediklerimizi savuşturmaz. Bunun açıklaması şöyledir: Kendinde bir yetkinlik tasavvur eden herkes sevinir ve kendinde noksanlık tasavvur eden herkes üzülür. Buna göre Allah Teâlâ'nın yetkinliği, yetkinliklerin en büyüğü olduğunda ve kendi yetkinliğini bilmesi de bilgilerin en açığı olduğuna göre niçin bunun hazların en büyüğünü gerektirmesi caiz olmasın?!

Cevap şudur: Bu ümmetin icmâı ile geçersizdir. Acı için de durum böyledir.

[9.] Mesele: [Allah Teâlâ Renklerle Tatlarla ve Kokularla Nitelenemez]

Allah Teâlâ'nın renklerle, tatlarla ve kokularla nitelenmediği konusunda herkes ittifak etmiştir.

Bu konuda dayanak delil icmâdır.

Eş'arî arkadaşlarımız şöyle demiştir: Renk cinstir ve altında türler vardır. Hiçbiri diğerine nispetle yetkinlik niteliği değildir ve diğerine nispetle eksiklik niteliği değildir. Fâil olmaklık bunlardan hiçbirinin gerçekleşmesine dayanmaz. Böyle olduğuna göre, birinin sübûtuyla hükmetmek geri kalandan daha uygun değildir. Sonuç olarak Allah hakkında onlardan hiçbirinin sabit olmaması gerekir.

Bir kimse şöyle diyebilir: Sen onlardan birinin bizzat kendinde (*nefsü'l-emr*) mi yoksa aklında ve zihninde mi diğerinden daha uygun olmadığını iddia ediyorsun? Birincisi hakkında delil getirmek gerekir. O halde niçin onun zatının mahiyetinin, →

[٨.] مسألة: [استحالة الألم واللذات العقلية على الله تعالى]

اتفق الكلّ على استحالة الألم على الله تعالى، أما اللذات العقلية فقد أثبتها الفلاسفة، والباقون ينكرونها.

لنا: أن اللذّة والألم من توابع اعتدال المزاج وتنافره، وذلك لا يعقل إلا في الجسم.

وهو ضعيف؛ لأنه يقال: هب أن اعتدال المزاج يوجب اللذّة، لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب.

والمعتمد: أن تلك اللذّة إن كانت قديمة وهي داعية إلى الفعل الملتذ به وجب أن يكون موجدًا للملتذ به قبل أن أوجده؛ لأن الداعي إلى إيجاده قبل ذلك موجود ولا مانع، لكن إيجاد الشيء قبل إيجاده محال، وإن كانت حادثة كان محل الحوادث.

قالت الفلاسفة: هذه الدلالة لا تبطل الألم، وأما اللذّة فنحن لا نقول إنه يلتذ بخلق شيء آخر، لكنا ندعي أن علمه بكماله المطلق يوجب اللذّة، والدلالة التي ذكرتموها لا تدفع ما قلناه. وتقريره: وهو أن كلّ من تصوّر في نفسه كمالًا فرحٌ، ومن تصوّر في نفسه نقصانًا تألّم، فإذا كان كماله سبحانه وتعالى أعظم الكمالات وعلمه بكماله أجل العلوم فلم لا يجوز أن يستلزم ذلك أعظم اللذات؟

والجواب: أنه باطل بإجماع الأمة، وكذلك الألم.

[٩.] مسألة: [أن الله تعالى غير موصوفٍ بالألوان والطعوم والروائح]

اتفق الكلّ على أنه غير موصوفٍ بالألوان والطعوم والروائح.

والمعتمد الإجماع.

والأصحاب قالوا: اللون جنس، تحته أنواع، وليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال، وبالنسبة إلى بعض صفة نقصان، وأيضًا: الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء منها، وإذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض أولى من الباقي، فوجب أن لا يثبت شيء منها.

ولقائلٍ أن يقول: تدعي أنه ليس البعض أولى من البعض في نفس الأمر، أو في عقلك وذهنك. والأول لابدّ فيه من الدلالة. فلم لا يجوز أن يكون ماهية ذاته تستلزم

gerektirmenin "niçin kanıtlaması" bilinmeksizin belirli bir rengi gerektirmesi caiz olmasın?! İkincisi kabul edilir, fakat bundan, ancak bizim bu anlama dair bilgimizin yokluğu gerekir, onun kendinde yokluğu ise gerekmez. En iyi bilen Allah'tır.

لونًا معينًا من غير أن تعرف لمية ذلك الاستلزام. والثاني مسلّم، لكن لا يلـ . منه إلا عدم علمنا بذلك المعنى، فأما عدمه في نفسه فلا. والله أعلم.

Sübûtî Sıfatlar Hakkında

[1.] Mesele: [Allah Teâlâ Kâdirdir]

Allah Teâlâ filozofların cumhurunun görüşünün aksine kâdirdir.

Delilimiz şudur: Âlemin bir müessire muhtaç olduğu sabittir. Bu müessirden eserin [a] ya çıkmamasının imkânsızlığı ile birlikte [b] ya da çıkmamasının imkânı ile birlikte çıktığı söylenir. [a] Birincisi geçersizdir, çünkü müessirin âlemin varlığı üzerindeki etkisi [ai] eğer bir şarta dayanmazsa müessirin kıdeminden âlemin de kadîm olması gerekir. Biz bunun geçersizliğini zaten göstermiştik. [aii] Eğer bir şarta dayanırsa ve bu şart kadim ise sorun [tekrar başa] döner, eğer muhdes ise onun hudûsu hakkındaki söz birinci seçenekteki gibidir. Dolayısıyla ya beraberlik teselsülü -ki bu imkânsızdır- ya da başlangıcı olmayan bir teselsül gerekir. Bundan da başlangıcı olmayan hâdisler gerekir ki, bu da imkânsızdır. Bu seçenek [yani [a] seçeneği tamamıyla] geçersiz olunca ikinci seçenek [yani [b] seçeneği] sabit olur ki, kâdirin bundan başka bir anlamı da yoktur.

[Delile itiraz:]

Bu delile şöyle itiraz edilir: Niçin müessirin zorunlu kılan (*mûcib*) olması mümkün olmasın?! Onun "Müessirin kıdeminden âlemin de kadîm olması gerekir" sözü hakkında şöyle deriz: Âlemin varlığı ya ezelde olabilir/mümkündür ya da değildir. Birincisi olursa âlemin kıdemi imkânsız olmaz. İşte biz zaten bu görüşe tutunuyoruz. İkincisi olursa âlemin varlığının olabilirliğinin/imkânının bir başlangıcı olur. Böyle olduğunda müessirin kıdeminden âlemin kıdemi gerekmez. Çünkü eserin müessirden çıkışında müessirin varlığı dikkate alındığı gibi, eserin imkânı da dikkate alınır.

Bunun ilave açıklaması şöyledir: Size göre kâdir, kendisinden var kılmanın olabilir/mümkün olduğu şeydir. Allah Teâlâ ezelde kâdir idi. O'nun kudretinin ezelî olmasından var kılmanın olabilirliğinin/imkânının ezelî olması gerekmez. Ezelî kudretten ezelde olabilirliğin/imkânın meydana gelmesi gerekmediğine göre niçin müessirin varlığının ezelde âlemin varlığını gerektirmesi mümkün olmasın?!

القول

في الصفات الثبوتية

[١.] مسألة: [أن الله تعالى قادر]

إنه تعالى قادر، خلافًا لجمهور الفلاسفة.

لنا: أنه ثبت افتقار العالم إلى مؤثر، فذلك المؤثّر: إما أن يقال صدر الأثر عنه مع امتناع أن لا يصدر، أو صدر مع جواز أن لا يصدر. والأول باطل؛ لأن تأثيره في وجود العالم إن لم يتوقّف على شرطٍ لزم من قدمه قدم العالم، وقد أبطلناه. وإن توقّف على شرطٍ فذلك الشرط إن كان قديمًا عاد الإلزام، وإن كان محدثًا كان الكلام في حدوثه كالكلام في الأول، فلزم التسلسل إما معًا -وهو محال- أو لا إلى أولٍ، فيلزم منه حوادث لا أول لها، وهو محال. ولما بطل هذا القسم ثبت القسم الثاني، ولا معنى للقادر إلا ذلك.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثّر موجِبًا. قوله: «يلزم من قدمه قدم العالم»، قلنا: إما أن يكون صحيح الوجود في الأزل أو لا يكون. فإن كان الأول لم يكن قدم العالم محالًا، فنحن نلتزمه. وإن كان الثاني كان لصحّة وجوده بداية، إذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثّر قدم العالم؛ لأن صدور الأثر عن المؤثّر كما يعتبر فيه وجود المؤثّر يعتبر فيه إمكان الأثر.

والذي يزيده تقريرًا وهو أن القادر عندكم هو الذي يصحّ منه الإيجاد، والله تعالى كان قادرًا في الأزل، ولم يلزم من أزلية قدرته صحّة الإيجاد أزلًا، فلما لم يلزم من القدرة الأزلية حصول الصحّة في الأزل فلم لا يجوز أن لا يلزم من وجود المؤثّر وجود العالم في الأزل.

Müessirin âlem üzerinde etkisi bir şarta dayanmıyorsa, müessirin kıdeminden âlemin kıdeminin gerektiğini kabul ettik diyelim, fakat niçin şöyle söylemek mümkün olmasın?! Müessirin âlem üzerinde etkisi hâdis bir şarta bağlıdır. Bu şart, başlangıcı olmayacak bir şekilde başka şarta bağlıdır. Bunun hakkındaki söz başlangıcı olmayan hâdisler meselesine döner.

Kâdirin gerektiğini kabul ettik diyelim, fakat niçin onun zorunlu varlık olduğunu söylediniz ve niçin zorunlu varlığın zatı gereği, cisim ve cismânî olmayan kadîm bir mevcudu gerektirdiğini, bu malûlün kâdir olduğunu ve onun âlemi yarattığını söylemek mümkün olmasın?!

Zikrettiklerinizin kâdirliğe delalet ettiğini kabul edelim, fakat iki tür sözle bunun çelişiği ispatlanabilir (*muâraza*):

[A] Birinci tür söz sizin söylediğiniz tarzda bir kâdirin gerçekliğinin imkânsız olduğunu açıklamamızdır. Bunun açıklaması birkaç bakımdandır:

Birincisi: İlke, ilke olmaklık için gerekli olan ister olumsuz ister olumlu bütün şeyleri kendinde toplamışsa fiilde bulunmama (*terk*) imkânsızdır. Eğer dikkate alınan kayıtlardan herhangi biri kayıp olursa fiil imkânsızdır. Ancak tek bir şeyin, iki durumda da durumu değişmeksizin bazen fiilde bulunmaya ve bazen fiilde bulunmamaya ilke olduğu söylendiğinde, bu, mümkünün iki tarafından birinin diğerine bir tercih sebebi olmaksızın tercihi demektir ki, bu imkânsızdır. Ayrıca onun ilke olmaklığı bu varsayıma göre rastlantısal olur, çünkü eserin ilkeden taşması, eğer kendisine yeni bir kaydın eklenmesine dayanıyorsa ilk bulunan ilke, öncelikle tam ilke değildir. Eğer yeni bir kaydın eklenmesine dayanmıyorsa, eserin o ilkeden çıkması belirli bir zamanda olup diğerinde değilse salt rastlantısal olur. Bunun mümkün görülmesi, bir vakitte zatı gereği mümkünün başka bir vakitte zatı gereği zorunluya dönüşmesini mümkün görmeyi gerektirir. Böylece ilkeyi [yani Tanrı'yı] ispat kapısı kapanır. O halde sabit olmuştur ki, fiilde bulunma ve bulunmamaya güç yetirme kâdirin hakikatinde dikkate alınan şeyler değildir. Bunu destekleyen şeylerden biri, Mu'tezile'nin şu görüşüdür: Sevap ve karşılığı (*ıvaz*) ihlal etmek, kadîm hakkında ikisi de imkânsız olan cehaleti ve muhtaçlığı gerektirir. İmkânsızı gerektiren imkânsızdır. O halde sevap ve karşılığı ihlal etmek, imkânsızdır. Sonuç olarak bu ikisinin ondan çıkışı zorunludur. Bunu destekleyen şeylerden biri de Ehl-i Sünnet'in şu görüşüdür: Allah Teâlâ'nın iradesi ve kudreti belirli şeyleri var kılmayla ilgilidir (*müteallık*). Onun sıfatlarında değişim imkânsızdır. O halde O'nun sıfatlarının müessir olması zorunludur, bunun çelişiği imkânsızdır ve [bu iki çelişik arasında] gidip gelmenin (*tereddüt*) imkânı reddedilmiştir. Bunu destekleyen şeylerden biri de kelamcıların hepsinin şu görüşüdür: Allah Teâlâ ezelde tikellerden hangisinin yaratılacağını, hangisinin yaratılmayacağını bilendir. Bilginin değişmesinin imkânsızlığı, bilinenin değişmesinin imkânsızlığını gerektirir. İmkânsıza güç yetirmek imkânsızdır. O halde her iki tarafa güç yetirmek bütün görüşlere göre muteber değildir.

İkincisi: İki tarafa güç yetirme ya bu ikisinden birinin meydana gelmesi halinde sabit olur ya da bundan önce olur. Birincisi geçersizdir, çünkü bu ikisinden birinin meydana gelmesi halinde bu meydana gelen zorunlu, çelişiği ise imkânsız olur. ➜

سلّمنا أنه إن لم يتوقّف تأثيره في العالم على شرطٍ لزم من قدمه قدم العالم، فلم لا يجوز أن يقال: تأثيره في وجود العالم كان موقوفًا على شرطٍ حادث، وذلك الشرط على شرطٍ آخر، لا إلى أولٍ، والكلام فيه يرجع إلى مسألة حودث لا أول لها.

سلّمنا أنه لابدّ من القادر، ولكن لم قلت: إنه واجب الوجود؟ ولم لا يجوز أن يقال: واجب الوجود اقتضى لذاته موجودًا قديمًا ليس بجسمٍ ولا بجسماني، وذلك المعلول كان قادرًا، وهو الذي خلق العالم.

سلّمنا أن ما ذكرتموه يدلّ على القادرية، لكنه معارض بنوعين من الكلام.

[النوع] **الأول**: أن نبيّن أن حقيقة القادر على الوجه الذي قلتموه محال، وبيانه من وجوهٍ.

الأول: أن المصدر إن استجمع جميع ما لابدّ منه في المصدرية سلبًا كان أو إيجابًا امتنع الترك، وإن اختل قيد من القيود المعتبرة امتنع الفعل، إلا إذا قيل الشيء الواحد يكون مصدرًا للفعل تارةً وللترك أخرى من غير تغير حال ألبتة في الحالتين، لكنه يكون ترجيحًا لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّحٍ، وهو محال. وأيضًا فالمصدرية على هذا التقدير تصير اتفاقية؛ لأن فيضان الأثر عن المصدر إن توقّف على انضياف قيد جديد إليه لم يكن الحاصل أولًا مصدرًا تامًّا، وإن لم يتوقّف عليه كان صدور الأثر عن ذلك المصدر في زمانٍ بعينه دون آخر مجرد اتفاق. وتجويزُه يقتضي تجويزَ انقلاب الممكن لذاته في وقتٍ واجبًا لذاته في وقتٍ آخر، فينسد باب إثبات المصدر، فثبت أن المُكنة من الفعل والترك غير معتبر في حقيقة القادر. ومما يؤكد ذلك أن مذهب المعتزلة أن الإخلال بالثواب والعوض يقتضي الجهل والحاجة المحالين على القديم، ومستلزم الممتنع ممتنع، فالإخلال بهما ممتنع، فصدورهما عنه واجب. ومن مذهب أهل السنة أن إرادة الله تعالى وقدرته متعلقتان بإيجاد أشياء معينة، والتغير على صفاته ممتنع، فتكون المؤثّرية لصفاته واجبة، ونقيضها ممتنع، وإمكان التردد مردود. ومن مذهب الكل أن الله تعالى عالم في الأزل بأن أيّ الجزئيات توجد وأيّها لا توجد، وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير المعلوم، والقدرة على الممتنع ممتنعة، فالمكنة من الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات.

الثاني: أن المكنة من الطرفين إما أن تثبت حال حصول أحدهما، أو قبل ذلك. والأول باطل؛ لأن حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجبٌ ونقيضه محالٌ،

Zorunlu ve imkânsız arasında gidip gelme (*tereddüt*) imkânsızdır. İkincisi de geçersizdir, çünkü gelecekte meydana gelmenin şartı, şimdide meydana gelmesi imkânsız olan geleceğin meydana gelmesidir. İmkânsıza dayanan imkânsızdır. O halde gelecekte olması kaydıyla onun meydana gelmesi, şimdide imkânsız olandır. İmkânsız olana ise güç yetirilemez.

Üçüncüsü: "Kâdirin fiilde bulunma ve bulunmama arasında gidip gelmesi zorunludur" sözü, fiilde bulunma ve bulunmama kâdirin kudretine konu (*makdûr*) olsaydı doğru olurdu. Fakat fiilde bulunmamanın (*terk*) kudrete konu olması imkânsızdır. [i] Çünkü fiilde bulunmama yokluktur ve yokluk sırf olumsuzluktur. Zira "Hiçbir etkide bulunmadı" ve "Yokluğa ait bir etkide bulundu" sözümüz arasında herhangi bir fark yoktur. [ii] Ayrıca "Onu var etmedi" sözümüz, onun aslî yokluğu üzere kaldığı anlamındadır. Şimdideki yokluk, kâdire dayandırılması imkânsız olan yokluğun aynı olduğunda, meydana gelenin meydana gelmesinin imkânsız olması nedeniyle fiilde bulunmamanın, kesinlikle kudrete konu olmadığı sabit olur. Böyle olduğuna göre "Kâdir, fiilde bulunma ve bulunmama arasında gidip gelendir" denilmesi imkânsız olur. Eğer "Fiilde bulunmama fiilde bulunmanın zıddı olduğundan kâdir, bir şeyi yapma ve onun zıddını yapma arasında gidip gelendir" dersen ben de şöyle derim: Kâdirin iki zıttan birini yapmaktan uzak olamaması seni bağlar. Dolayısıyla ya âlemin kıdemi ya bunun zıddının kıdemi seni bağlar. Oysa sen bu görüşte değilsin.

[B] İkinci tür söz: Kâdirin genel olarak akledilir olduğunu kabul ettik diyelim, fakat bunun birkaç bakımdan burada ispatı neredeyse imkânsızdır.

Birincisi: Allah Teâlâ eğer kâdir ise kâdir olması ya ezelîdir ya da değildir. Birincisi imkânsızdır, çünkü etkiye güç yetirme eserin olabilirliğini/imkânını gerektirir. Fakat âlemin ezelde olabilirliği imkânsızdır. Çünkü ezel, başlangıcın olumsuzlanmasından ibarettir, hâdis ise ilk ile öncelenmiş olan şeydir. Bu ikisini bir araya toplamak çelişkilidir. İkincisi de imkânsızdır, çünkü Allah Teâlâ'nın kâdir olması ezelî olmadığında hâdis olur ve dolayısıyla bir müessire ihtiyaç duyar. Eğer müessir özgür iradeli (*muhtâr*) ise tartışma olduğu gibi başa döner. Eğer zorunlu kılan ise ilk ilke zorunlu kılan olur.

Eğer sen "Şimdide hâlâ var olanı ezelde var etme imkânına sahiptir ve bunun sonucu şudur: Gerektiren var iken engelin meydana gelmesi nedeniyle eser imkânsız olabilir" dersen ben de şöyle derim: Engelin yok olması eğer zatı gereği mümkün ise onun ortadan kalkması farz edilebilir ve bu durumda ezelî fiil mümkün olur ki, bu çelişkidir. Eğer engelin yok olması zatı gereği imkânsız ise onun böylece ebedî olması zorunludur. Zira eğer mümküne dönüşmesi caiz olsaydı "Âlem zatı gereği imkânsız idi, sonra zatı gereği zorunluya dönüştü" denilmesi mümkün olurdu.

İkincisi: Kâdirin kudretine konu olan şeyin (*makdûr*) başkasından ayrışması gerekir. [i] Çünkü kâdirin ona güç yetirmesi, kâdir ve kudretine konu olan şey arasında bir nispetten ibarettir. Kendisine nispet edilen başkasından ayrışmadığı müddetçe onun o nispetle başkasından ayrışması imkânsız olur. [ii] Ayrıca kâdirin karalık ve beyazlığı bir araya toplaması yerine hareket ve karalığı bir araya toplaması, bunların birinin diğerinden ayrışmasını gerektirir. [iii] Ayrıca onun durağanlık yerine hareketi ve bunun aksini var etmeye kâdir olması, ➞

وإمكانُ التردد بين الواجب والمحالِ محالٌ. والثاني أيضًا كذلك؛ لأن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال، والموقوف على المحالِ محالٌ، فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال، والممتنع لا تمكن فيه.

الثالث: قولنا «القادر يجب أن يكون مترددًا بين الفعل والترك» إنما يصحّ أن لو كان الفعل والترك مقدورين له، لكن الترك محال أن يكون مقدورًا؛ لأن الترك عدم، والعدم نفي محض، ولا فرق بين قولنا «لم يؤثر أثرًا» وبين قولنا «أثر فيه تأثيرًا عدميًّا». ولأن قولنا «ما أوجده» معناه أنه بقي على العدم الأصلي، فإذا كان العدم الحالي عينَ ما كان استحال استناده إلى القادر؛ لأن تحصيل الحاصل محال، فثبت أن الترك غير مقدور أصلًا، وإذا كان كذلك، استحال أن يقال: القادر هو الذي يكون مترددًا بين الفعل والترك. فإن قلت: الترك هو فعل الضد، فالقادر متردد بين فعل الشيء وفعل ضده، قلت: فيلزمك أن لا يخلو القادر عن فعل أحد الضدين، فيلزمك إما قدم العالم أو قدم ضده، وأنت لا تقول به.

النوع الثاني: سلمنا أن القادر في الجملة معقول، لكن تعذر إثباته ههنا لوجوهٍ:

الأول: وهو أنه تعالى لو كان قادرًا لكانت قادريته إما أن تكون أزلية أو لا تكون، والأول محال؛ لأن التمكن من التأثير يستدعي صحّة الأثر، لكن صحّة العالم في الأزل محال؛ لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية والحادث ما يكون مسبوقًا بالأول، والجمع بينهما متناقض. والثاني أيضًا محال؛ لأن قادريته تعالى إذا لم تكن أزلية كانت حادثة، فافتقرت إلى مؤثِّر، فإن كان المؤثّر مختارًا عاد البحث كما كان، وإن كان موجبًا كان المبدأ الأول موجبًا.

فإن قلت: إنه في الأزل يمكنه الإيجاد فيما لا يزال. وحاصله: أن امتناع الأثر عند قيام المقتضي قد يكون لحصول المانع، قلت: المانع إن كان ممكن الزوال لذاته فيفرض ارتفاعه، وحينئذٍ يصحّ الفعل الأزلي، هذا خلف. وإن كان ممتنع الزوال لذاته وجب أن يكون كذلك أبدًا؛ إذ لو جاز أن ينقلب ممكنًا لجاز أن يقال: العالم كان ممتنعًا لذاته، ثم انقلب واجبًا لذاته.

الثاني: أن مقدور القادر لابدّ وأن يتميّز عن غيره؛ لأن اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه، وما لم يتميّز المنسوب إليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره. ولأن تمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد، بدلاً عن الجمع بين السواد والبياض يستدعي امتياز أحدهما عن الآخر. ولأن كونه قادرًا على إيجاد الحركة بدلاً

bunların her birinin diğerinden ayrışmasını gerektirir. [iv] Ayrıca iki şey arasında gidip gelme, iki şeyin başkalığına dayanır. O halde sabit olmuştur ki, ayrışma gerekir. Her ayrışan sabittir. Bu durumda kudretin onunla ilgili olması (*taalluk*), onun kendinde sübûtuna dayanır. Eğer sübûtu da kudret sebebiyle olsaydı kısırdöngü ve sabitin sabit kılınması gerekirdi ki, bu imkânsızdır.

Eğer "İlginin (*taalluk*) şartı mahiyetin gerçekleşmesidir ve ilgiden meydana gelen ise varlıktır" dersen ben şöyle derim: Zat ilgiden önce karar bulmuş olunca kudrete konu olmaz. Çünkü sabitin sabit kılınması imkânsızdır. Kudretin kendisiyle ilgili olduğu şey, sabit olmayan şeydir. O da ya varlıktır ya zatın varlıkla nitelenmesidir. Fakat bu imkânsızdır, çünkü biz açıkladık ki, kendisiyle ilgili olunan ayrışmıştır ve ayrışan sabittir. Bu durumda sabit olmayan şey, sabit olur. Bu ise çelişkidir.

Üçüncüsü: Eğer Allah ezelden ebede kâdir ise sonra kudrete konu olanları var ettiğinde mevcudu var etmek imkânsız olduğundan kudrete konu olacak bir şey kalmamış, dolayısıyla bu kadîm ilgi yok olmuştur. Hâlbuki kadîmin yok olması, imkânsızdır.

Dördüncüsü: "Kâdir var etmesi mümkün olandır" dediğimizde bu durumda var edicilik, eserin kendisinden ibaret değildir. Bunun ilk gerekçesi şudur: Var edicilik var edenin bir sıfatıdır. Oysa eser, var edenin sıfatı olmayabilir. Örneğin âlem, Allah Teâlâ'nın sıfatı değildir. Bunun ikinci gerekçesi şudur: Biz "Eser, -kâdirin onu var etmesi nedeniyle- kâdir sebebiyle var oldu" dediğimizde şayet "Onu var etti" sözümüzden eserin varlığının kendisi anlaşılsaydı biz "Eserin var olması nedeniyle eser var oldu" demiş olurduk. Bunun neticesi de "Eser kendisi sebebiyle var oldu" olur ki, bu imkânsızdır. O halde var ediciliğin var edenin sıfatı olduğu açığa çıkmıştır. Dolayısıyla sıfat, eğer mümkün varlık ise ve özgür iradeli kâdir (*kâdir-i muhtâr*) sebebiyle gerçekleşmiş ise ondaki bölümleme [tekrar başa] döner. Eğer sıfat, zorunlu ise eserin ezelde varlığı zorunlu olur. Çünkü eserin varlığı olmaksızın var edicilik sıfatı, aklen kesinlikle imkânsızdır. Neticede müessirin ancak zorunlu kılma (*îcâb*) tarzında düşünülebildiği sabit olmuştur.

Delile itirazın cevabı:

"Varlığının ezelde imkânsız olması nedeniyle âlem ezelde var kılınmadı" sözü hakkında şöyle deriz: Âlemin ezelde kudret ve özgür irade (*ihtiyâr*) sebebiyle gerçekleşmesi imkânsızdır. Âlemin zorunlu kılan *mûcib* illete dayandırılmasının imkânsız olmamasına gelince, bunun, ezelde kadîm illetten âlemin sâdır olmasını engellemesi uygun değildir.

Âlemin ezelde imkânsız olduğunu kabul ettik diyelim, fakat var kılınmadan önce bir gün kadar var olsaydı bu sebeple ezelî olamazdı ve var kılınmadan önce var kılınması gerekirdi. Ayrıca illet var olmaya devam etmektedir, zikredilen engel ise kayıptır.

Başlangıcı olmayan hâdislere gelince bunların geçersizliği daha önce geçmişti.

عن السكون وبالعكس يستدعي امتياز كلّ واحدٍ منهما عن الآخر. ولأن التردد بين الشيئين يتوقّف على مغايرتهما، فثبت أنه لابدّ من التميز، وكل متميز ثابت، فإذن تعلق القدرة به يتوقّف على ثبوته في نفسه، فلو كان ثبوته لأجل القدرة لزم الدور، ولزم إثبات الثابت، وهو محال.

فإن قلت: شرط التعلّق تحقق الماهية، والحاصل من التعلّق هو الوجود، قلت: فالذات لما كانت متقررة قبل التعلّق لم تكن مقدورة؛ لأن إثبات الثابت محال: فالمتعلق به هو الذي ليس بثابتٍ، وهو إما الوجود أو موصوفية الذات بالوجود، لكن ذلك محال؛ لأنا بيّنّا أن المتعلق به متميز، والمتميز ثابت؛ فإذن ما ليس بثابتٍ فهو ثابت، هذا خلف.

الثالث: لو كان قادرًا من الأزل إلى الأبد، ثم إذا أوجده لم يبق مقدورًا؛ لاستحالة إيجاد الموجود، فذلك التعلق القديم قد فنى، وعدم القديم محال.

الرابع: إذا قلنا: «القادر يمكنه أن يوجد» فالموجدية ليست عبارةً عن نفس الأثر، أما أولًا فلأن الموجدية صفة للموجد، والأثر قد لا يكون صفة له، فإن العالم ليست صفة لله تعالى. وأما ثانيًا فلأنا إذا قلنا: «الأثر إنما وجد بالقادر؛ لأن القادر أوجده» فلو كان المفهوم من قولنا: «أوجده» نفس وجود الأثر -لكنا قد قلنا: «إنما وجد الأثر؛ لأنه وجد الأثر»- فيكون الحاصل أنه وجد الأثر بنفسه، وذلك محال. فظهر أن الموجدية صفة للموجد، فهي إن كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر المختار عاد التقسيم فيه، وإن كانت واجبة وجب وجود الأثر في الأزل؛ لأن الموجدية بدون وجود الأثر ألبتة محال عقلًا، فثبت أن المؤثّر لا يعقل إلا على سبيل الإيجاب.

والجواب:

قوله: «إنما لم يوجد العالم في الأزل لاستحالة وجوده أزلاً». قلنا: وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الأزل محال. أما إسناده إلى العلة الموجبة غير محال، فلم يصلح هذا مانعًا عن صدوره عن العلة القديمة في الأزل.

سلّمنا كونه محالًا في الأزل، ولكن لو وجد قبل أن يوجدَ بمقدار يومٍ لم يصر بسبب ذلك أزليًا، وكان يجب أن يوجد قبل أن وجد. ولأن العلة قائمة، والمانع المذكور مفقود.

أما حوادث لا أوّل لها فقد تقدّم إبطالها.

Aracıya (*vâsıta*) gelince, müslümanlar onun geçersizliği üzerinde icmâ etmişlerdir.

[Birinci tür sözde geçen] birinci muârazanın (*karşıt iddianın delili*) cevabı şudur: Niçin müessir olma yönlerinin hepsini toplayan müessirin bazen eserin ilkesi olması, bazen olmaması mümkün olmasın?! Oysa açıkladığımız üzere, özgür iradeli (*muhtâr*), herhangi bir tercih sebebi olmaksızın tercih etmesi mümkün olandır.

[Birinci tür sözde geçen] ikinci muârazanın cevabı şudur: Güç yetirme varlığa dâhil olmasından önce kudrete konu olan şeye nispetle sabittir. Onun "Gelecekte var olacak şeye şimdide güç yetirmeye sahip değildir" sözü hakkında şöyle deriz: Bunu kabul etmiyoruz. Niçin "Gelecekte onu var kılmasına güç yetirme, şimdide meydana gelmiştir" şeklinde denilmesi mümkün olmasın?!

Üçüncü muârazanın [yani ikinci tür sözde geçen birinci delilin] cevabı şudur: Kâdir, kendinde mümkün olan şeyin kendisinden çıkması mümkün olandır. Fiil ancak bundan sonra olabilir/mümkün olur. Kuşkusuz Allah Teâlâ şimdide devam etmekte olanı yaratmaya ezelde kâdirdir.

Dördüncü muârazanın [yani ikinci tür sözde geçen ikinci delilin] cevabı şudur: Sizin iddia ettiğiniz ve üzerine ayrışmayı inşa ettiğiniz nispet kabul edilmez (*men'*). Zira varlıkta sadece kudret ve kudrete konu olan şey vardır.

Beşinci muârazanın [yani ikinci tür sözde geçen üçüncü delilin] cevabı şudur: İlgili olmak (*taalluk*) dış dünyada herhangi bir varlığı olmayan bir göreliktir. Dolayısıyla göreliğin yokluğu, kadîmin yokluğunu gerektirmez.

Altıncı muârazanın [yani ikinci tür sözde geçen dördüncü delilin] cevabı şudur: Var edicilik, zatın esere göreliğidir. Biz göreliklerin dış dünyada herhangi bir varlığının olmadığını açıklamıştık.

[2.] Mesele: [Allah Teâlâ Bilgi Sahibidir]

Eski filozoflar hariç düşünürlerin cumhuru, Allah Teâlâ'nın bilgi sahibi olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.

Delilimiz şudur: Allah Teâlâ'nın fiilleri, muhkem ve sağlamdır. Fiilleri böyle olan kimse bilgi sahibidir. İlk öncül duyusal, ikincisi bedihîdir.

[Delile İtiraz:] Şöyle itiraz edilirse: Bu âlemin Allah'ın fiili olduğunu kabul etmiyoruz. Niçin aracı bir varlığın fiili olması mümkün olmasın?

Allah'ın fiili olduğunu kabul ettik diyelim, fakat muhkem fiilden kastedilen [a] ya menfaatle örtüşen şeydir [b] ya örfte güzel/iyi görülen şeydir [c] ya da üçüncü bir şeydir. [a] Eğer bununla birincisini kastediyorsanız ya bununla fiilin bütün yönlerden menfaate örtüşmesini ya da bazı yönlerden örtüşmesini kastediyorsunuzdur. Birincisini kastediyorsanız bu kabul edilmez (*men'*). Siz "Yaratılanlar bütün yönlerden menfaate uygundur" diyorsanız, açıktır ki yaratılanlar, âlemde gördüğümüz afetlerin çokluğu sebebiyle böyle değildir. Eğer ikincisini kastediyorsanız bu kabul edilir. Fakat fiilin bazı yönlerden faydayı içermesi, onun fâilinin bilgi sahibi olduğuna delalet etmez. ➜

وأما الواسطة فقد أجمع المسلمون على إبطالها.

وأما المعارضة الأولى فجوابها: أنه لم لا يجوز أن يكون المؤثّر المستجمع بجميع جهات المؤثرية تارةً يكون مصدرًا للأثر وتارةً لا يكون. ونحن قد بيّنّا أن المختار هو الذي يمكنه الترجيح لا لمرجِّح.

وأما الثانية فجوابها: أن التمكن ثابت بالنسبة إلى المقدور قبل دخوله في الوجود. قوله: «لا مكنة له في الحال على الشيء الذي سيوجد في الاستقبال»، قلنا: لا نسلّم، ولم لا يجوز أن يقال: حصل في الحال التمكن من إيجاده في المستقبل.

وأما الثالثة فجوابها: أن القادر هو الذي يصحّ أن يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكنًا، والفعل إنما يصحّ فيما بعده، فلا جرم كان الله تعالى قادرًا في الأزل على التكوين فيما لا يزال.

وأما الرابعة فجوابها: أن النسبةَ التي قد ادعيتموها، وبنيتم عليها الامتياز ممنوعةٌ، فليس في الوجود إلا القدرة والمقدور.

وأما الخامسة فجوابها: أن التعلّق إضافة ولا وجود لها في الأعيان، فلا يلزم من عدمها عدم القديم.

وأما السادسة فجوابها: أن الموجدية إضافة الذات إلى الأثر، وقد بيّنّا أن الإضافات لا وجود لها في الأعيان.

[٢.] مسألة: [أنه تعالى عالم]

اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم، إلا قدماء الفلاسفة.

لنا: أن أفعال الله تعالى محكمة متقنة، وكل من كان أفعاله كذلك فهو عالم، والمقدمة الأولى حسية، والثانية بديهية.

فإن قيل: لا نسلّم أن هذا العالم فعله، ولم لا يجوز أن يكون فعل الواسطة.

سلمناه، لكن المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقًا للمنفعة، أو ما يكون مستحسنًا في العرف، أو أمرًا ثالثًا. -فإن أردتم به الأول فإما أن تريدوا به كون الفعل مطابقًا للمنفعة من كل الوجوه، أو من بعض الوجوه. فإن أردتم به الأول فهو ممنوع. فإن قلتم: إن المخلوقات مطابقة للمنفعة من كل الوجوه فظاهر أنها ليست كذلك؛ لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات. وإن أردتم به الثاني فمسلّم، لكن كون الفعل مشتملًا على النفع من بعض الوجوه لا يدلّ على كونه فاعله عالِمًا؛ لأن فعل

Çünkü yanılanın ve uyuyanın fiili ve hatta cansızlardan sâdır olan hareketler bazı açılardan faydalı olabilir. [b] Eğer muhkem ile örfte güzel/iyi görülen şeyi kastediyorsanız, bununla ya kendisinden daha güzel/iyi olanı tasavvur etmenin mümkün olmayacağı bir tarzda güzel/iyi görülen şeyi kastediyorsunuzdur ya da onun genel olarak güzel/iyi görülmesini kastediyorsunuzdur. Eğer birincisini kastediyorsanız âlemin böyle olduğunu kabul etmiyoruz. Zira biz göklerdeki yıldızların düzeninin ve canlıların bedenlerinin düzeninin şu anda olduğundan daha mükemmel bir tarzda mümkün olup olmadığını bilmiyoruz. Eğer bununla ikincisini kastediyorsanız, âlemin böyle olduğu kabul edilir, fakat bu, fâilin bilgisine delalet etmez. Zira yanılanın ve uyuyanın fiili, bazı açılardan güzel/iyi görülebilir. [c] Eğer fili muhkem ve sağlam yapma (*ihkâm* ve *itkân*) ile siz üçüncü bir manayı kastediyorsanız, onu anlatın ki hakkında konuşalım.

Lafzın manasının açıklamasını talep etmekten (*istifsâr*) vazgeçsek de niçin "Muhkem fiil, fâilin bilgisine delalet eder" dediniz? Bunun açıklaması birkaç bakımdandır. Birincisi: Nadiren de olsa cahil de rastgele muhkem fiil yapabilir. Akıllı kimseler bir şeyin hükmünün, benzerinin hükmü olduğunda ittifak etmişlerdir. O halde bu, bir defa mümkün olunca iki defa, üç ve dört defa da mümkündür. İkincisi: Arının fiili de son derece muhkemdir. Arının fiili, içinde, geometricilerin dışında kimsenin bilemeyeceği birçok hikmet barındıran altıgen evler bina etmektir. Aynı şekilde örümcek de evini son derece muhkem bir şekilde bina eder. Aynı şekilde canlılardan her birinin, çoğu akıllı kimsenin meydana getirmekten aciz kalacağı şekilde kendisine uygun fiiller yaptığını görürüz. Bununla birlikte onlardan hiçbiri bilgi ve hikmet sahibi değildir.

Zikrettiğin şeylerin Allah Teâlâ'nın bilgi sahibi olduğuna delalet ettiğini kabul ettik diyelim, fakat şu iki şeyle bu iddianın çelişiği ispatlanabilir (*muâraza*). Birincisi: Allah Teâlâ'nın bir şeyi bilmesi, O'nunla o şey arasında bir nispettir. Bu nispet kuşkusuz O'nun zatı değildir. Nispetle nitelenen de nispeti gerektiren de Allah Teâlâ'nın zatıdır. Dolayısıyla bir tek şey hem kabul eden hem fâil olur. Bu ise imkânsızdır. Bunun ilk gerekçesi şudur: Basitten ancak bir eser sâdır olur. Bunun ikinci gerekçesi şudur: Kabul etmenin nispeti imkân ile, etkinin nispeti zorunluluk iledir. Tek bir nispet hem imkânla hem zorunlulukla olmaz. İkincisi: Bilgi yetkinlik sıfatı değilse, Allah Teâlâ'nın ondan tenzih edilmesi zorunludur. Bilgi yetkinlik sıfatı ise Allah Teâlâ yetkinliğin elde edilmesinde bu sıfata muhtaç olur. Başkasıyla yetkin olan, zatı gereği eksiktir. Başkasına muhtaç olan yine zatı gereği eksiktir. Eksiklik ise Allah hakkında imkânsızdır.

[İtirazın] cevabı şudur:

Aracı (*vâsıta*) hakkında söz daha önce geçmişti.

الساهي والنائم بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد تكون نافعة من بعض الوجوه. -وإن أردتم بالمحكم ما يكون مستحسنًا في العرف فإما أن تريدوا به ما يكون مستحسنًا على وجهٍ لا يمكن تصور ما هو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسنًا في الجملة. فإن أردتم به الأول فلا نسلّم أن العالم كذلك، فإنا لا ندري أن ترتيب الكواكب في السموات وترتيب أبدان الحيوانات على وجه أكمل مما هو الآن عليه ممكن أم لا؟ وإن أردتم به الثاني فمسلّم أن العالم كذلك، لكنه لا يدلّ على علم الفاعل، فإن فعل الساهي والنائم قد يستحسن من بعض الوجوه. -وأما إن أردتم بالإحكام والإتقان معنى ثالثًا فاذكروه لنتكلم عليه.

ولئن نزلنا عن الاستفسار، فلم قلتم: إن الفعل المحكم يدلّ على علم الفاعل، وبيانه من وجوهٍ: أحدها: أن الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادرًا، واتفق العقلاء على أن حكم الشيء حكم مثله، فلما جاز ذلك مرّةً واحدة جاز أيضًا مرتين وثلاثًا وأربعًا. وثانيها: أن فعل النحلة في غاية الإحكام، وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا يعرفها إلا المهندسون، وكذا العنكبوت تبني بيتها في غاية الإحكام، وكذا نرى كلّ واحدٍ من الحيوانات تأتي بالأفعال الموافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها أكثر الأذكياء، مع أنه ليس لشيءٍ منها علم ولا حكمة.

ولئن سلّمنا أن ما ذكرته يدلّ على كونه تعالى عالمًا، لكنه معارض بأمرين: الأول: أن كونه عالِمًا بالشيء نسبة بينه وبين ذلك الشيء، فتلك النسبة غير ذاته لا محالة، والموصوف بها والمقتضي لها هو ذاته تعالى، فيكون الشيء الواحد قابلًا وفاعلًا معًا، وهو محال، أما أولًا فلأن البسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد، وأما ثانيًا فلأن نسبة القبول بالإمكان، ونسبة التأثير بالوجوب، والنسبة الواحدة لا تكون بالإمكان والوجوب معًا. الثاني أن العلم إن لم يكن صفة كمال وجب تَنْزِيه الله تعالى عنه. وإن كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجًا في استفادة الكمال إلى تلك الصفة، والكامل بغيره ناقص بذاته، والمحتاج إلى الغير ناقص أيضًا لذاته، وذلك على الله تعالى محال.

والجواب:

أما الكلام في الواسطة فقد تقدّم.

Fiili muhkem yapma (*ihkâm*) ile kastedilen ise şaşırtıcı düzen ve hoş bir birleşimdir. Kuşkusuz ki âlem böyledir. "Muhkem fiil cahilden bir defa sâdır olduğunda onun birçok defa sâdır olması caizdir" sözü hakkında şöyle deriz. Aklın apaçıklığı tümevarımdan sonra aradaki farklılığa şahitlik eder.

Canlılara gelince, kendisinden herhangi bir muhkem fiil çıkan her kimse, sadece o fiili bilendir.

İddianın çelişiğinin ispatının (*muâraza*) birincisine cevap şudur: Niçin bir şeyin hem kabul eden hem müessir olması caiz olmasın?! "Bir, iki eserin kaynağı olamaz" sözü hakkında şöyle deriz: Bunun geçersizliği daha önce geçmişti. "Tek nispet hem imkân hem zorunlulukla olmaz" sözü hakkında şöyle deriz: Kabul etmenin genel imkân ile [yani mümkünün iki tarafından sadece biri ile] nispet edilmesi, zorunluluk nispeti ile çelişmez. [İddianın çelişiğinin ispatının (*muâraza*) ikincisine cevap şudur:] Yetkinlik ve eksiklik hakkındaki söz retoriktir. Bu aklın apaçıklığında "İlim yetkinlik sıfatıdır, cehalet ise eksiklik sıfatıdır ve Allah Teâlâ eksiklikten münezzehtir" şeklinde karar bulmuş ilkeyle çelişir (*muârız*). Başarıya ulaştıran Allah'tır.

[3.] Mesele: [Allah Teâlâ Diridir]

Akıllı kimselerin ittifakına göre Allah Teâlâ diridir. Fakat onlar, Allah'ın diri olmasının ne anlama geldiğinde farklı görüşlere gitmişlerdir. Filozofların cumhuru ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre Allah'ın diri olması, onun âlim ve kâdir olmasının imkânsız olmaması anlamındadır. Dolayısıyla burada imkânsızlığın ortadan kalkmasını gerektiren sadece zattır. Eş'arî arkadaşlarımız ve Mu'tezile'nin cumhuru ise diriliğin sıfat olduğu görüşündedirler.

Eş'arî arkadaşlarımız şöyle delil getirmiştir: Şayet O'nun zatı, bilginin ve kudretin kendisi nedeniyle olabilir olduğu bir sıfatla özelleşmemiş olsaydı, O'nun için bu olabilirliğin gerçeklemesi gerçekleşmemesinden daha uygun olmazdı.

Bir kimse şöyle diyebilir: O'nun kendine özgü hakikatinin bu olabilirlikte yeterli olması niçin mümkün olmasın?!

En güçlüsü şöyle denilmesidir: İmkânsızlık, daha önce birçok kere geçen gerekçeye göre yoklukla ilgili bir şeydir. İmkânsızlığın yokluğu, yokluğun yokluğu olur ve dolayısıyla sübûtî olur.

[4.] Mesele: [Allah Teâlâ İrade Sahibidir]

Müslümanlar Allah Teâlâ'nın irade sahibi olduğu hakkında ittifak etmişlerdir. Fakat onlar irade sahibi olmanın anlamı hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî irade sahibi olmanın anlamının, "Fiilde, var kılmaya sevk eden saike (*dâ'î*) ait faydayı (*maslahat*) bilmektir" demiştir. Neccâr'dan rivayet edildiğine göre irade sahibi olmanın anlamı, Allah Teâlâ'nın fiilini icra ederken baskı altında bulunmaması ve fiilde bulunmaya zorlanmamış olmasıdır. Kâ'bî'den rivayet edildiğine göre irade sahibi olmanın anlamı, →

وأما الإحكام فالمراد منه الترتيب العجيب، والتأليف اللطيف. ولا شك أن العالم كذلك. قوله: «إذا جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرّةً واحدة فليجز مرارًا كثيرة»، قلنا: بديهة العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق.

وأما الحيوانات فكل من فعل منها فعلاً محكمًا فهو عالم بذلك الفعل فقط.

وأما المعارضة الأولى فجوابها: لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلًا ومؤثّرًا؟ وقوله: «الواحد لا يكون مصدرًا لأثرين»، قلنا: قد تقدم إبطاله. قوله: «النسبة الواحدة لا تكون بالإمكان والوجوب معًا»، قلنا: نسبة القبول بالإمكان العام وهو لا ينافي نسبة الوجوب. وأما حديث الكمال والنقصان فخطابي، وهو معارض بما تقرر في بداهة العقول أن صفة العلم صفة كمال، والجهل صفة نقصان، وتعالى الله عن النقصان. وهو الموفق.

[٠٣.] مسألة: [أنه تعالى حي]

اتفق العقلاء على أنه تعالى حي، لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيًا، فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين البصري إلى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالِمًا قادرًا، فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع. وذهب الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة إلى أنه صفة.

احتج أصحابنا بأنه لولا اختصاص ذاته بما لأجله صح أن يعلم ويقدر، وإلا لم يكن حصول هذه الصحة له أولى من لا حصولها.

ولقائلٍ أن يقول: لم لا يجوز أن تكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحّة؟

والأقوى أن يقال: الامتناع أمر عدمي؛ لما تقدم بيانه مرارًا، فعدم الامتناع يكون عدمًا للعدم، فيكون ثبوتيًا.

[٠٤.] مسألة: [أنه تعالى مريد]

اتفق المسلمون على أنه تعالى مريد، لكنهم اختلفوا في معناه، فذهب أبو الحسين البصري إلى أن معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد؛ وعن النجار أن معناه أنه تعالى غير مغلوب ولا مستكره؛ وعن الكعبي أن معناه في

Allah Teâlâ'nın kendi fiillilerini bilmesi ve başkasına fiillerde bulunmayı emretmesidir. Bize ve Ebû Ali [el-Cübbâî] ile Ebû Hâşim [el-Cübbâî]'ye göre irade bilgi üzerine ilave bir sıfattır.

Bizim delilimiz şudur: Allah Teâlâ'nın fiillerinin, önce ve sonra meydana gelmesinin mümkün olmasına rağmen belirli vakitlerde meydana gelmesi bir tahsis edenin bulunmasını gerektirir. Bu tahsis eden, kudret sıfatı değildir. Çünkü kudretin özelliği, nispeti bütün vakitlere eşit seviyede olan bir var etmedir. Bilgi de tahsis eden bir sıfat değildir. Çünkü bilgi, bilinene tâbidir. Dolayısıyla kısırdöngü olacağı gerekçesiyle o da bilgiye tâbi olmaz. İrade dışında diğer sıfatların buna uygun olmadığı açıktır. O halde irade sıfatının kabul edilmesi gerekir.

[Delile itiraz:] Şöyle itiraz edilirse: Allah Teâlâ'nın fiillerinin meydana geldiği vakitten daha önce ve daha sonra meydana gelmesinin mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Niçin söz konusu fiillerin o belirli zaman hariç bir imkânı olmadığını söylemek mümkün olmasın?! Bunun delili şudur: Fiilin o vakitte meydana gelmesi mefhumu, olumsuzlamayla ilgili bir şey değildir. Çünkü bu, o vakitte meydana gelmemenin çelişiğidir. Zatın kendisi de değildir. Aksi takdirde ne zamanki o fiil, o vakitte meydana gelmezse zatın geçersiz olması gerekir. O halde o, zat üzerine ilave bir sıfattır. Fakat bu sıfatın, o vaktin dışında bir vakitte meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü o vakitte meydana gelme diye isimlendirilen sıfat eğer başka bir vakitte meydana gelseydi, o vakitte meydana gelme, o vakitte meydana gelme olmazdı. Bu durumda söz konusu sıfatın hudûsunun imkânı, bu vakte özgüdür. Dolayısıyla burada düşünüldüğüne göre, başkası hakkında düşünülmesi niçin mümkün olmasın?!

"İmkân, mahiyetin gereklerinden olup mahiyetin devam etmesiyle devam eder" denilemez, çünkü biz şöyle diyoruz: Bu, şayet mahiyet kendi varlığından önce karar bulmuş olsaydı geçerli olurdu. Fakat bu geçersizdir, çünkü bu, mahiyetin, yokluğu halinde karar bulmuş olmasına dayanır. Bu ise "Yok şeydir" görüşüdür. Oysa o geçersizdir.

Bunu kabul ettik diyelim, fakat niçin şöyle denilmesi mümkün olmasın?! Mahiyet, bu vakitte meydana gelmesi şartıyla imkânı gerektirir, başka bir vakitte meydana gelmesi şartıyla da imkânsızlığı gerektirir. Nitekim toprak tabiatı, merkezde meydana gelmesi şartıyla durağanlığı gerektirirken, havada meydana gelmesi şartıyla da hareketi gerektirir.

İmkânı kabul ettik diyelim, fakat niçin şöyle denilmesi mümkün olmasın?! Allah Teâlâ felekleri yaratmıştır ve feleklerde onları zatı gereği hareket ettirecek tabiatlar yaratmıştır. Sonra onlar sebebiyle, bu âlemimizde söz konusu hâdis şeyler doğar. Dört unsurdan meydana gelen hâdis şeyler felekler arasındaki konumlanmalarla irtibatlı olduğuna göre, ayrıca felekler arasındaki konumlanmaların, sonra gelenin önce gelmesi ve önce gelenin sonraya kalması kendisinde imkânsız olduğu belirli yolları bulunduğuna göre, dört unsurdan meydana gelen hâdis şeyler de böyledir. Bu durumda bunların bir tahsis ediciye ihtiyacı yoktur.

Eğer "Niçin belirli bir vakitte âlemi yarattı da bundan önce ve sonra yaratmadı?" dersen, ben de şöyle derim: Bu, ancak feleğin yaratılmasından önce bir vakit ve zaman olduğunda geçerli olur. Oysa bu, ittifakla geçersizdir. →

أفعال نفسه كونه عالِمًا بها، وفي أفعال غيره كونه آمرًا بها. وعندنا، وعند أبي علي، وأبي هاشم أنه صفة زائدة على العلم.

لنا: أن حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصِّصًا، وليس هو القدرة؛ لأن شأنها الإيجاد الذي نسبته إلى كل الأوقات على السواء. ولا العلم؛ لأنه تابع للمعلوم، فلا يكون مستتبعًا له؛ لامتناع الدور. وظاهر أن سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الإرادة، فلابد من إثباتها.

فإن قيل: لا نسلّم جواز حصول أفعال الله تعالى قبل أن حصل وبعده، ولم لا يجوز أن يقال: لا إمكان لها إلا في ذلك الزمان المعين. والدليل عليه: وهو أن المفهوم من حصوله في ذلك الزمان ليس أمرًا سلبيًا؛ لأنه نقيض اللاحصول فيه ولا نفس الذات وإلا لكان متى بطل حصوله في ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات. فهو إذن صفة زائدة على الذات، لكن هذه الصفة يستحيل حصولها إلا في ذلك الزمان؛ لأن الصفة المسماة بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمانٍ آخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولاً في ذلك الزمان، فإذن إمكان حدوث هذه الصفة مختص بهذا الوقت، فإذا عقل ههنا فلم لا يعقل في غيره؟

لا يقال: الإمكان من لوازم الماهية فيدوم بدوام الماهية؛ لأنا نقول: هذا إنما يصح لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها، لكن ذلك باطل؛ لأنه بناء على أن الماهية متقررة حال عدمها، وهو قول بأن المعدوم شيء، وهو باطل.

سلّمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال: الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت تقتضي الإمكان، وبشرط حصولها في وقتٍ آخر تقتضي الامتناع، كما أن الطبيعة الأرضية بشرط حصولها في المركز تقتضي السكون وبشرط حصولها في الهواء تقتضي الحركة.

سلّمنا الإمكان، لكن لم لا يجوز أن يقال: الله تعالى خلق الأفلاك، وخلق فيها طباعًا محركةً لها لذواتها، ثم إن بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا هذا. وإذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم للاتصالات الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك. وحينئذٍ لا حاجة لها إلى المخصّص.

فإن قلت: فلم خلق العالم في الوقت المعين وما خلقه قبل ذلك ولا بعده؟ **قلت**: هذا إنما يصحّ لو كان قبل خلق الفلك وقتٌ وزمانٌ، وذلك محال بالاتفاق. أما عند

Filozoflara göre bunun gerekçesi şudur: Zaman, gök ekvatorunun hareketinin miktarından ibaret olduğundan, onun varlığından önce zamanın varlığı mümkün değildir. Müslümanlara göre ise bunun gerekçesi şudur: Zaman sonradan meydana getirilmiştir (*muhdes*), böyle olduğuna göre yaratmadan önce herhangi bir zaman yoktur. Sonuç olarak "Onu niçin başka bir vakitte yaratmadı?" şeklinde denilmesi imkânsızdır.

Bir tahsis edicinin gerektiğini kabul ettik diyelim, fakat niçin kudret yeterli olmasın?! "Kudretin bütüne nispeti eşit seviyededir" sözü hakkında şöyle deriz: İradenin de bütüne nispeti eşit seviyededir. O halde irade de sonsuza kadar başka bir iradeye ihtiyaç duyar? Eğer "Ezelî irade, sayesinde belirli bir vakitte belirli bir hâdisi meydana getirmeyle ilgisi zorunlu olan ve başka bir vakitte o hâdisi meydana getirmeyle ilgisi imkânsız olan bir niteliğe sahiptir" dersen ben de şöyle derim: Durum böyle olsaydı, Allah Teâlâ özgür iradeli (*muhtâr*) değil, zatı ile zorunlu kılan (*mûcib*) olurdu. Oysa bu [ikincisi], filozofların yaklaşımıdır. Yine bu caiz ise niçin "Allah'ın kudreti, sayesinde belirli bir vakitte belirli bir hâdisi var kılmayla ilgisi zorunlu olan ve başka bir vakitte o hâdisi var kılmayla ilgisi imkânsız olan bir niteliğe sahiptir" denilmesi caiz olmasın?! Bu varsayıma göre kudret iradeye ihtiyaç duymaz.

Kudretin bunun için elverişli olmadığını kabul ettik diyelim, fakat niçin bilgi yeterli olmasın?! Bunun açıklaması iki bakımdandır. Birincisi: Allah Teâlâ bütün bilinenleri bilen olduğundan, onlardaki fayda (*maslahat*) ve zararı (*mefsedet*) da bilendir. Fiilin fayda ya da zararı içerdiğine dair bilgi, var kılmaya ya da var kılmamaya götürmeye tek başına yeterlidir. Bunun delili şudur: Biz bir fiilin zararları içermeyen bir fayda olduğunu bildiğimizde bu bilgi bizi eyleme sevk eder. Hatta tercihin bu bilgiye dayandırılması, onun iradeye dayandırılmasından daha uygundur. Zira Allah Teâlâ şayet yükümlüyü cehennemin kenarında durdurup onda cehenneme girmenin zararlarına dair bir bilgi ve cehenneme girme iradesi yaratsaydı, o kimse cehenneme girmezdi. Bu nedenle bir şeyi güçlü bir şekilde irade ederiz, ancak ondaki zarara dair bilgimizden ötürü o fiili terk ederiz. İkincisi: Allah Teâlâ her şeyi bildiğinden o şeylerin hangisinin gerçekleşeceğini, hangisinin gerçekleşmeyeceğini de bilir. Allah Teâlâ'nın yokluğunu bildiği şeyin varlığı imkânsızdır. Aksi de böyledir. Kuşkusuz Allah Teâlâ'nın varlığını bildiği şey var olur. Sonuç olarak bu bilgi, tahsis için yeterlidir.

Sizin zikrettiklerinizin sizin görüşünüze delalet ettiğini kabul ettik diyelim, ancak görüşünüzü çürütecek delilimiz vardır ve o da şudur: İrade eden ya bir amaç (*garaz*) sebebiyle ya da herhangi bir amaç olmaksızın irade eder. Eğer bir amaç sebebiyle irade ediyorsa o amaçla yetkinliği talep etmiş olur. Başkasıyla yetkinliğe eren zatı açısından eksiktir. Oysa bu, Allah Teâlâ hakkında imkânsızdır. Eğer bir amaç olmaksızın irade ediyorsa bu saçma bir fiil (*abes*) olur. Saçma bir fiil ise Allah hakkında imkânsızdır.

İtirazın cevabı:

الفلاسفة فلأن الزمان مقدار حركة معدّل النهار، فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان. وأما عند المسلمين فلأن الزمان محدث، وإذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان، فيستحيل أن يقال: لم لم يخلقه في زمانٍ آخر؟

سلّمنا أنه لابدّ من مخصّص، فلم لا تكفي القدرة. قوله: «نسبتها إلى الكلّ على السواء»، قلنا: والإرادة أيضًا نسبتها إلى الكلّ على السواء، فلتفتقر الإرادة إلى إرادة أخرى لا إلى نهايةٍ. فإن قلت: الإرادة القديمة كانت على صفة لأجلها يجب تعلقها بإحداث الحادث المعين في الوقت المعين، ويستحيل تعلقها بإحداث ذلك الحادث في وقتٍ آخر، قلت: لو كان الأمر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختارًا، بل كان موجبًا بالذات، وهو قول الفلاسفة. وأيضًا: فإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال: قدرة الله تعالى كانت على صفة لأجلها يجب تعلقها بإيجاد الحادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها بإيجاده في وقتٍ آخر، وعلى هذا التقدير تستغني القدرة عن الإرادة.

سلّمنا أن القدرة غير صالحة لذلك، فلم لا يكفي العلم. بيانه من وجهين: الأول: أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات، فيكون عالِمًا بما فيها من المصالح والمفاسد، والعلم باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة مستقل بالدعاء إلى الإيجاد والترك، بدليل أنا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضارّ دعانا ذلك العلم إلى العمل، بل إسناد الترجيح إلى هذا العلم أولى من إسناده إلى الإرادة، فإن الله تعالى لو أوقف المكلّف على شفير جهنم وخلق فيه علمًا بما في دخول النار من المضارّ، وخلق فيه إرادة دخول النار، فإنه لا يدخل النار. ولأجل ذلك قد نريد الشيء إرادة قوية، ونتركه لعلمنا بما فيه من المفسدة. الثاني: وهو أن الله تعالى عالم بجميع الأشياء، فيعلم أيها يقع وأيها لا يقع، ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال، وبالعكس، فلا جرم يوجد ما علم الله تعالى وجوده، فكان ذلك كافيًا في التخصيص.

سلّمنا أن ما ذكرتم يدلّ على قولك، فمعنا ما يبطله، وهو أن المريد إما أن يريد لغرضٍ أو لا لغرضٍ. فإن كان لغرضٍ كان مستكملاً بذلك الغرض، والمستكمل بالغير ناقص بالذات، وهو على الله تعالى محال. وإن كان لا لغرضٍ كان ذلك عبثًا، والعبث على الله تعالى محال.

والجواب:

Hareketle nitelenen cismin, söz konusu vakitten önce hareketle nitelenmiş olması mümkündür. Bu imkân ile hakkında hüküm verilen, yok olan değil, bilakis var olan cisimdir.

"Bir vakitte mümkün olanın, başka bir vakitte imkânsız olması caiz olur" sözü hakkında şöyle deriz: Vakit eğer var değilse, onun herhangi bir eserinin olması imkânsızdır; eğer var ise onun hakkındaki söz ilki hakkındaki söz gibidir.

"Bu hâdis şeyler felekler arasındaki konumlanmalara dayanır" sözü hakkında şöyle deriz: Biz bütün mümkünlerin Allah Teâlâ'nın kudretiyle gerçekleştiğine dair deliller ortaya koyacağız.

İradenin kendisiyle iddianın çelişiğini ispat (*muâraza*) ise güçlü olup bunun cevabı şudur: Bir şeyin tercih edici olmasından anlaşılan, müessir olmasından anlaşılandan başkadır. Bu, kudret ve irade arasında fark olmasını gerektirir. Ancak buna şu soru yöneltilir: Allah'ın bu karalığı bilen olması mefhumu, şu karalığı bilen olması mefhumundan başkadır. Bu durumda onun her bilinene göre bir bilgisi vardır. Bizden Ebû Sehl es-Sa'lûkî bu görüşü savunmuştur. Bu, [hakikatten] uzak bir görüş değildir.

"Niçin Allah Teâlâ'nın fiillerdeki yararlı ve zararlı şeyleri bilmesi, [fiili yapmaya götürmede] yeterli olmasın?!" sözü hakkında şöyle deriz: Allah Teâlâ'nın fiillerinin faydalarla illetli kılınmasının mümkün olmadığına dair ileride deliller ortaya koyacağız.

"Ancak Allah Teâlâ'nın olacağını bildiği şeyler olur" sözü hakkında şöyle deriz: Bir şeyin olacağının bilgisi, onun olacağı şekilde olmasına tâbidir. Dolayısıyla olacağı şekilde olması da eğer bu bilgiden ötürü olsaydı kısırdöngü gerekirdi. Bilakis başka bir nitelik gerekir.

"İrade eden ya bir amaç (*garaz*) sebebiyle ya da herhangi bir amaç olmaksızın tercih eder" sözü hakkında şöyle deriz: Allah Teâlâ'nın iradesi, amaçlardan münezzehtir. Bilakis iradenin, zatı gereği o vakitte söz konusu şeyin var kılınmasıyla ilgisi zorunludur. Başarıya ulaştıran Allah'tır.

[5.] Mesele: [Allah Teâla İşiten ve Görendir]

Müslümanlar Allah Teâlâ'nın işiten ve gören olduğu konusunda ittifak etmişler, fakat bunun anlamı konusunda farklı görüşlere ulaşmışlardır. Filozoflar, Ka'bî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bunun Allah Teâlâ'nın görülürleri ve duyulurları bilmesinden ibaret olduğunu söylediler. Biz Eş'arîlerin ve Mu'tezile'nin cumhuru ve Kerrâmîler bu ikisinin [yani işitme ve görmenin] bilgiye ilave sıfatlar olduğunu söylemiştir.

أن الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفًا بها قبل ذلك الوقت، والمحكوم عليه بهذا الإمكان ليس هو المعدوم، بل الجسم الموجود.

قوله: «يجوز أن يكون ممكنًا في وقتٍ وممتنعًا في وقتٍ آخر»، قلنا: الوقت إن لم يكن موجودًا استحال أن يكون له أثر، وإن كان موجودًا كان الكلام فيه كما في الأول.

قوله: «هذه الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلكية»، قلنا: سنقيم الدلالة على أن جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى.

أما المعارضة بنفس الإرادة فقوية. وجوابها: أن مفهوم كون الشيء مرجّحًا غير مفهوم كونه مؤثّرًا، وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة، ويتوجه عليه أن المفهوم من كونه عالِمًا بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالِمًا بذلك السوادِ، فيلزم أن يكون له بحسب كلّ معلوم علم، وقد التزمه الأستاذ أبو سهل الصعلوكي منا. وهذا الوجه ليس ببعيدٍ.

قوله: «لم لا يكفي علمه تعالى بما في الأفعال من المصالح والمفاسد»، قلنا: سنقيم الدلالة على أن أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالمصالح.

قوله: «إنما يوجد ما علم الله تعالى أنه يوجد»، قلنا: العلم بأن الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد، فكونه بحيث سيوحد لو كان لأجل ذلك العلم لزم الدور، بل لابد من صفة أخرى.

قوله: «المريد إما أن يرجح لغرضٍ أو لا لغرضٍ»، قلنا: إرادة الله تعالى منزّهة عن الأغراض، بل هي واجبة التعلق بإيجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها. وبالله التوفيق.

[٥.] مسألة: [أنه تعالى سميع بصير]

اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير، لكنهم اختلفوا في معناه، فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات. وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم.

Bu konudaki delil şudur: Allah Teâlâ diridir. Diri olan ise görme ve işitme ile nitelenebilir. Bir sıfatla nitelenebilir olan her kimse, eğer onunla nitelenmiş değilse zıddıyla nitelenir. Buna göre Allah Teâlâ şayet işiten ve gören olmasaydı, bunların zıddı ile nitelenirdi. Bu ikisinin zıddı ise eksikliktir. Eksiklik ise Allah Teâlâ hakkında imkânsızdır.

Bir kimse şöyle itiraz edebilir: Allah Teâlâ'nın diri olması, bizim diri olmamızdan farklıdır. İki farklı şeyin bütün hükümlerde bir araya gelmesi zorunlu değildir. Bu nedenle bizim diri olmamızın işitme ve görmeyi mümkün kılması, Allah'ın diri olmasının da böyle olmasını gerektirmez.

Bunu kabul ettik diyelim, fakat niçin şöyle denilmesi mümkün olmasın?! Allah Teâlâ'nın diri olması her ne kadar işitme ve görmeyi mümkün kılsa da Allah Teâlâ'nın mahiyeti bu iki niteliği kabul etmediğinden, bu iki niteliğin sübûtu imkânsızdır. Nitekim dirilik her ne kadar arzu (*şehvet*) ve nefreti mümkün kılsa da fakat Allah Teâlâ'nın mahiyeti bu ikisini kabul etmediğinden, bu ikisinin sübûtu imkânsızdır. Burada da durum böyledir.

Allah Teâlâ'nın zatının bu iki niteliği kabul ettiğini kabul ettik diyelim, fakat niçin bu iki niteliğin meydana gelmesinin, Allah Teâlâ'nın zatında gerçekleşmesi imkânsız olan bir şarta bağlı olması mümkün olmasın? Filozofların görüşü böyledir. Zira onlara göre bir şeyi görmek, gözbebeğindeki nemli tabakada, o görülen şeye benzer küçük bir suretin nakşolması şartına bağlıdır. Bu şartların gerçekleşmesi Allah Teâlâ için imkânsız olduğundan, O'nun söz konusu iki sıfatla nitelenme imkânı da sabit olmaz.

Görme ve işitmenin imkânının meydana geldiğini kabul ettik diyelim, fakat niçin "Sıfatı kabul edende hem o sıfat hem onun zıddının bulunmaması imkânsızdır" dediniz. Nitekim bu husus daha önce anlatılmıştı.

Bunu kabul ettik diyelim, fakat eksiklik ne demektir? Ayrıca hangi gerekçeyle "Allah Teâlâ hakkında eksiklik imkânsızdır" dediniz. Bu konuda icmâa müracaat edilirse, delil naklî delilden ibaret olur. İcmâın hakikati hakkında delil âyet olduğuna göre, görmeye ve işitmeye delalet eden âyetler icmâın doğruluğuna delalet eden âyetlerden delalet bakımından daha açık olduğuna göre bu meselede âyete dayanmayı tercih etmek daha uygundur. O halde dayanak olan delil, âyetlere yaslanmaktır. Kuşkusuz "işitme" ve "görme" lafızlarının, bilgi hakkında kullanılması hakikat değildir, bilakis bir mecazdır. Lafzın hakikatten mecaza sevk edilmesi, ancak bir çelişiğin varlığı halinde caiz olur. Bu durumda hasım, Allah Teâlâ'nın işitme ve görme ile nitelenmesinin imkânsızlığına dair delil ortaya koymaya ihtiyaç duyar.

Eş'arî arkadaşlarımızdan biri şöyle demiştir: İşiten ve gören, işiten ve gören olmayandan daha mükemmeldir. Her birimiz işitmekte ve görmektedir. Şayet Allah Teâlâ böyle olmasaydı bizden biri Allah Teâlâ'dan daha mükemmel olurdu. Oysa bu, imkânsızdır.

Bu delil zayıftır. Çünkü bir kimse şöyle itiraz edebilir: Yürüyen yürümeyenden, yüzü güzel olan yüzü çirkin olandan daha mükemmeldir. Bizden biri bunlarla nitelenmiştir. Şayet Allah Teâlâ bunlarla nitelenmemiş olsaydı →

لنا: أنه تعالى حي، والحي يصحّ اتصافه بالسمع والبصر، وكلُّ من صح اتصافه بصفةٍ فلو لم يتصف بها اتصفَ بضدها، فلو لم يكن الله تعالى سميعًا بصيرًا، كان موصوفًا بضدهما، وضدهما نقص، والنقص على الله تعالى محال.

فلقائل أن يقول: حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام، فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك.

سلّمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال: حياته تعالى وإن صححت السمع والبصر لكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما، فامتنع ثبوتهما، كما أن الحياة وإن صححت الشهوة والنفرة ولكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما، فامتنع ثبوتهما، فكذلك ههنا.

سلّمنا أن ذاته تعالى قابلة لهما، لكن لم لا يجوز أن يكون حصولها موقوفًا على شرطٍ ممتنع التحقق في ذات الله تعالى، وهذا هو قول الفلاسفة. فإن عندهم إبصار الشيء مشروط بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المرئي في الرطوبة الجليدية، وإذا كان ذلك في حقّ الله تعالى ممتنعًا لا جرم لم تثبت الصحة.

سلّمنا حصول الصحّة، لكن لم قلت: إن القابل للصفة يستحيل خلوّه عنها وعن ضدّها معًا، وقد تقدّم تقريره.

سلّمنا ذلك، لكن ما المعنى بالنقص، ثم لم قلت: «إن النقص على الله تعالى محال». فإن رجعوا فيه إلى الإجماع صارت الدلالة سمعية، وإذا كان الدليل على حقيقة الإجماع هو الآية، والآيات الدالّة على السمعية والبصرية أظهر دلالةً من الآيات الدالّة على صحّة الإجماع كان الرجوع في هذه المسألة إلى التمسك بالآية أولى. فالمعتمد التمسك بالآيات. ولا شك أن لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم، بل مجاز فيه، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند قيام المعارض، وحينئذٍ يصير الخصم محتاجًا إلى إقامة الدلالة على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر.

ومن الأصحاب من قال: السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير، والواحد منّا سميع بصير، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منّا أكمل من الله تعالى، وهو محال.

وهذا ضعيف؛ لأن لقائلٍ أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من قبيح الوجه، والواحد منّا موصوف به، فلو لم يكن الله تعالى موصوفًا به لزم

bizden birinin Allah Teâlâ'dan daha mükemmel olması gerekirdi. Eğer sen "Yürümek cisimler hakkında yetkinlik sıfatıdır. Allah Teâlâ ise cisim değildir. O halde yürümenin O'nun hakkında sübûtu tasavvur edilmez" dersen ben de şöyle derim: Hangi gerekçeyle sen 'İşitme ve görme cisimlerin sıfatlarından değildir' diyorsun?! Bu durumda söz konusu araştırma tekrar [başa] döner.

[6.] Mesele: [Allah Teâlâ Konuşandır]

Müslümanlar "konuşan" (*mütekellim*) lafzının Allah Teâlâ için kullanılması konusunda ittifak, ancak bunun anlamı konusunda ihtilaf ettiler. Mu'tezile'nin iddiasına göre Allah'ın konuşan olması, Allah Teâlâ'nın özel cisimlerde özel anlamlara delalet eden sesleri yaratması anlamına gelmektedir.

Bil ki, biz Mu'tezile ile bu anlam konusunda çekişmeye girmeyeceğiz. Çünkü biz bütün hâdis şeylerin Allah Teâlâ'nın kudretiyle gerçekleştiğine inanıyoruz. Biz Allah'ın cansız ve canlı cisimlerde sesleri yaratmasının caiz olduğunu kabul ediyoruz. Bu sabit olduğunda biz onlara bu anlam konusunda yardım etmiş oluruz. Geriye kalan çekişme, şu konudadır: "Konuşan" ismi dilde bu anlam için konulmuş mudur konulmamış mıdır? Bu dilsel bir tartışma olup aklın elbette bunda herhangi bir payı yoktur. İki grubun kelâmcıları [yani Eş'arîler ve Mu'tezile], bunun hakkında uzun tartışmalara girmişlerdir ki, bunun bir faydası yoktur.

Bizim Eş'arî arkadaşlarımız Allah Teâlâ'nın harfler ve seslerden ibaret olan kelâm ile konuşmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bilakis onlar Allah Teâlâ'nın nefsin sözü (*kelâmü'n-nefs*) ile konuştuğunu iddia etmişlerdir. Mu'tezile ise bu mahiyeti inkâr etmektedir. Bunu kabul ettiği takdirde Allah Teâlâ'nın bununla nitelenmiş olmasını inkâr etmektedir. Bunu kabul ettiği takdirde bu sıfatın kadîm olmasını inkâr etmektedir. Bunu kabul ettiği takdirde ise o sıfatın bir tane olduğunu inkâr etmektedir. Özetle, onların benimsedikleri görüşü biz de kabul ediyoruz. Ancak biz, başka bir şeyi daha kabul ediyoruz. Onlar ise [söz konusu sıfatın] mahiyeti, varlığı, kıdemi ve birliği hakkında bizimle çekişmeye giriyorlar. İşte bu, söz konusu meselede derinlere dalan kimsenin bilmesi gereken bir öncüldür.

Eş'arî arkadaşlarımız, Allah Teâlâ'nın konuşan olduğuna dair birkaç delil getirdiler:

Birincisi: Allah Teâlâ diridir. Diri olanın kelâm ile nitelenmesi doğrudur. Şayet Allah Teâlâ kelâm ile nitelenmemiş olsaydı onun zıddıyla nitelenirdi. Oysa bu, Allah Teâlâ hakkında noksanlıktır ve bu da imkânsızdır.

[Bu delilin eleştirisi babında] Mu'tezile şöyle demiştir: Tasdik, tasavvurla öncelenmiştir. Buna göre bu "kelâm"ın mahiyeti nedir? Zira bizim [kelâm diye] kendimizde bulduğumuz şey, harfler ve seslerdir ya da bu harfler ve seslerin tahayyülüdür. Hâlbuki siz Allah için bunları ispat etmiyorsunuz. Eğer [kelamın mahiyetinin tayin edilmesi bağlamında] "Emir ile fiilin talebini kastediyorum" dersen ben şöyle derim: Niçin bu talebin irade olması mümkün olmasın?! Oysa siz emirle irade arasındaki farkı göstermeye çalıştığınız yerde demiştiniz ki, Allah Teâlâ irade etmediği şeyi emreder. Fakat bu fark, ancak Allah Teâlâ'nın konuşan olduğu sabit olduktan sonra sabit olur. Bu ise kelâmın mahiyetinin tasavvuruna bağlıdır. Eğer kelâmın mahiyetini de bunun üzerine bina edersek kısırdöngü gerekir. ↠

أن يكون الواحد منّا أكمل من الله تعالى. فإن قلت: المشي صفة كمال في الأجسام، والله تعالى ليس بجسمٍ، فلا يتصور ثبوته في حقه، قلت: فلم قلت إن السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام، وحينئذٍ يعود البحث المذكور.

[٦٠.] مسألة: [أنه تعالى متكلم]

اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى، لكنّهم اختلفوا في معناه. فزعمت المعتزلة أن معناه كونه تعالى موجد الأصوات دالّة على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة.

واعلم أنا لا ننازعهم في المعنى؛ لأنا نعتقد أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى، ونسلم أن خلق الأصوات في الأجسام الجمادية والحيوانية جائز، وإذا ثبت ذلك فقد ساعدناهم على المعنى، وبقي ههنا النزاع في أن اسم المتكلم هل وضع في اللغة لهذا المعنى أم لا، وهذا بحث لغوي لا حظ للعقل فيه ألبتة، والمتكلّمون من الفريقين قد طوّلوا فيه، ولا فائدة فيه.

أما أصحابنا فقد اتفقوا على أنه تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، بل زعموا أنه متكلّم بكلام النفس. والمعتزلة ينكرون هذه الماهية، وبتقدير الاعتراف بها ينكرون اتصاف ذات الله تعالى بها، وبتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة، وبتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة، فالحاصل أن الذي ذهبوا إليه فنحن من القائلين به، إلا أنا أثبتنا أمرًا آخر، وهم ينازعوننا في الماهية والوجود والقدم والوحدة. فهذه مقدمة لابد من معرفتها للخائض في هذه المسألة.

واحتج الأصحاب على كونه تعالى متكلّمًا بأمورٍ:

أحدها: أنه تعالى حي، والحي يصح اتصافه بالكلام، فلو لم يكن الله تعالى موصوفًا بالكلام لكان موصوفًا بضده، وهو نقص على الله تعالى، وذلك محال.

قالت المعتزلة: التصديق مسبوق بالتصوّر، فما ماهية هذا الكلام؟ فإن الذي نجده من أنفسنا ليس إلا هذه الحروف والأصوات أو تخيل هذه الحروف والأصوات، وأنتم لا تثبتونها لله تعالى. فإن قلت: أعني بالأمر طلب الفعل، قلت: لم لا يجوز أن يكون ذلك الطلب هو الإرادة، وأنتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الإرادة فقد قلتم الله تعالى قد يأمر بما لا يريد، لكن هذا الفرق إنما يثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلّمًا، وذلك موقوف على تصور ماهية الكلام، فلو بنينا تصور ماهية الكلام عليه لزم الدور.

Bu aşamada [iddiamızı] geri çeksek bile niçin Allah Teâlâ'nın zatının kelâmla nitelenmesinin doğru/mümkün olduğunu söylediniz? Bunun açıklaması, işitme ve görme meselesinde zikredilen üç yönle yapılmıştır. Allah'ın kelâmla nitelenmesinin doğru/mümkün olduğunu kabul edelim, fakat niçin bunun zıddının noksanlık ve afet olduğunu söylediniz? Bilakis bizim örfte noksanlık ve afet saydığımız şey, harflerle telaffuz etmekten aciz olmaktır. Zikrettiğiniz anlamın zıddına gelince, niçin bunun noksanlık olduğunu söylediniz? Bilakis "Bu anlamın kendisi, noksanlıktır" denilseydi doğruya daha yakın olurdu. Zira muhatap hazır olmaksızın emir ve nehyin sabit olması, hikmete uygun olmayan bir fiildir (*sefeh*). Bu ise noksanlıktır. Geçen meselede ileri sürülen sorular aynen bâkidir.

İkincisi: Arkadaşlarımız şöyle dediler: Allah Teâlâ'nın fiilleri hakkında takdim ve tehirin caiz olduğu bilindiğinden, biz onları bir tercih ediciye dayandırdık ki, o da iradedir. Aynı şekilde insanların fiillerinin de *haram, mubah, mendûb* ve *vücûb* olma arasında döndüğünü gördük. O fiillerin bu hükümlerle tahsis edilmesi bir tahsis ediciyi gerektirir. Bu ise irade değildir. Çünkü Allah Teâlâ irade etmediği şeyi emredebilir. Bunun aksi de doğrudur. O halde başka bir sıfat gerekir ki, bu da kelâmdır.

Bu delil de zayıftır. Çünkü şöyle diyoruz: Niçin *vücûb* ve *haram* anlamı, Allah Teâlâ'nın yükümlüye kendisinin falan fiili terk eden kimseyi âhirette cezalandırmayı ya da ona sevap vermeyi irade ettiğini bildirmekten ibaret olmasın?! Bu kadarı için kelâmın ispatına ihtiyaç yoktur. Eğer bunun ötesinde bir şey iddia ediyorsan bu kabul edilmez (*men'*).

Üçüncüsü: Allah Teâlâ itaat edilen bir hükümdardır. İtaat edilen, emir ve nehiy sahibidir.

Bu delil de gerçekten zayıftır. Çünkü onlar eğer itaat edilen ile kudretinin ve dilemesinin mahlukata nüfuz etmesini kastediyorlarsa bu kabul edilir. Eğer itaat edilen ile emir ve nehiy sahibi olduğunu kastediyorlarsa zaten ilk mesele budur.

Dördüncüsü: Allah Teâlâ'nın konuşan olduğu hakkında müslümanların icmâı vardır.

Bu delil de gerçekten zayıftır. Bunun gerekçesi şudur: Daha önce açıkladık ki, icmâ ancak lafız üzerinde olur. Eş'arî arkadaşlarımızın kastettikleri mana ise üzerinde icmâ edilen bir şey değildir. Hatta bu anlamı arkadaşlarımız dışında kimse söylememektedir.

Dayanak [yani kelâm sıfatı konusunda dayanılacak delil], Allah Teâlâ'nın *"Allah Musa ile konuştu"* âyetidir (en-Nisâ 4/164).

[Dayanak delile] şöyle itiraz edilirse: [i] Kelâm kelimesi dilde "bu lafızlar" için konulmuştur. Hâlbuki siz Allah Teâlâ'nın bu anlamıyla kelâm sıfatı ile nitelenmiş olduğunu kabul etmediğinizden lafzı zâhirî anlamından [başka bir yöne, yani nefsin sözü anlamına] çevirmiş oluyorsunuz. Durum böyle olduğunda lafzın zikrettiğiniz bu anlama çevrilmesi başka bir anlama çevrilmesinden daha uygun değildir. O başka anlam da Allah Teâlâ'nın âhirette yükümlülere vereceği sevap ve cezayı kendisiyle bildirdiği emirdir. [ii] Sonra bu itirazdan vazgeçsek bile bu, kelâmın kelâmla ispatıdır ve bir şeyin kendisiyle ispatı geçersizdir.

Cevap şudur: [i] Kelâm lafzının bu anlama [yani nefsin sözü anlamına] çevrilmesi, şair [Ahtal']in şu şiiri sebebiyle daha uygundur:

ولئن نزلنا عن هذا المقام، لكن لم قلت: إنه يصح اتصاف ذات الله تعالى به. وتقريره: بالوجوه الثلاثة المذكورة في مسألة السمع والبصر. سلّمنا أنه يصح اتصافه به، لكن لم قلت: إن ضده نقص وآفة، بل الذي نعده نقصًا وآفة في العرف هو العجز عن التلفظ بالحروف. فأما ضد المعنى الذي ذكرتموه فلم قلت: إنه نقص، بل لو قيل: «إن ذلك المعنى هو النقص» لكان أقرب، فإن ثبوت الأمر والنهي من غير حضور المخاطب سفه، وهو نقص. وبقية الأسئلة هي التي تقدمت في المسألة السابقة.

وثانيها: قالوا: لما علمنا أن أفعال الله تعالى يجوز عليها التقديم والتأخير، لا جرم أسندناها إلى مرجح، وهو الإرادة. فكذلك رأينا أفعال العباد مترددة بين الحظر والإباحة والندب والوجوب، فاختصاصها بهذه الأحكام يستدعي مخصّصًا، وليس ذلك هو الإرادة؛ لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد، وبالعكس، فلابد من صفة أخرى، وهي الكلام.

هذا أيضًا ضعيف؛ لأنا نقول: لم لا يجوز أن يكون معنى الوجوب والحظر هو أن الله تعالى عرف المكلّف أنه يريد عقاب من يترك الفعل الفلاني في الآخرة، أو يريد إيصال الثواب إليه في الآخرة. وهذا القدر مما لا حاجة فيه إلى إثبات الكلام، فإن ادعيت أمرًا وراء ذلك فهو ممنوع.

وثالثها: أن الله تعالى ملك مطاع، والمطاع هو الذي له الأمر والنهي.

وهو ضعيف جدًّا؛ لأنهم إن عنوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيئته في المخلوقات فهو مسلّم، وإن عنوا به أن له أمرًا ونهيًا فهو أول المسألة.

ورابعها: إجماع المسلمين على كونه متكلمًا.

وهو ضعيف جدًّا؛ لما بينا أن الإجماع ليس إلا على اللفظ، أما في المعنى الذي يقول به أصحابنا فهو غير مجمع عليه، بل لم يقل به أحد إلا أصحابنا.

والمعتمد قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء ١٦٤/٤].

فإن قيل: اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الألفاظ، وأنتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفًا بالكلام بهذا المعنى، فقد صرفتم اللفظ عن ظاهره، وإذا كان كذلك لم يكن صرفه إلى المعنى الذي ذكرتموه أولى من صرفه إلى معنى آخر، وهو الأمر الذي به عرف الله تعالى ما يفعل بالمكلّفين في الآخرة من الثواب والعقاب. ثم إن نزلنا عنه لكنه إثبات الكلام بالكلام وإثبات الشيء بنفسه باطل.

والجواب: أن صرفه إلى هذا المعنى أولى لقول الشاعر:

"Kelâm/söz, kuşkusuz kalplerdedir. Dil ise kalbin delili kılınmıştır."

[ii] İkincisinin cevabı ise şudur: Allah'ın kelâmının ispatı, Hz. Resul-i Ekrem'in (s.a.s.) haber vermesi yoluyladır. Peygamberin doğruluğunun ispatını bilmek ise Allah Teâlâ'nın konuşan olmasına dayanmaz. Çünkü biz ne zaman mucizenin yalancının elinde ortaya çıkacağının caiz olmadığını bilirsek, o zaman ister Allah Teâlâ'nın konuşan olduğunu bilelim ister bilmeyelim peygamberin doğruluğunu biliriz. İşte bu, söz konusu meseleye dair açıklamanın son noktasıdır. Allah en iyi bilendir.

[7.] Mesele: [Allah Teâlâ Kendisiyle Kâim Olan Bekâ Sıfatıyla mı Kâimdir?]

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî -Allah ondan razı olsun- ve ona tâbi olanlar Allah Teâlâ'nın kendisiyle kâim olan bekâ sıfatıyla kâim olduğu görüşündedirler. Kâdî [Bâkıllânî] ve İmâmü'l-Harameyn bunu olumsuzlamıştır. Doğrusu da budur.

Delilimiz şudur: [i] Bekâ ile varlığı yokluğa tercih etmeyi gerektiren bir sıfat anlaşılır. Bu ise ancak mümkün varlık hakkında düşünülebilir. O halde zatıyla zorunlu varlığın varlığının yokluğuna baskın çıkmasının bir anlamla illetli kılınması imkânsızdır. [ii] Yine söz konusu bekânın bâki olduğunda kuşku yoktur. Eğer bu bekâ başka bir bekâ ile bâki olursa ya teselsül gerekir ya da bu bekâ ile bâki olduğunu farz ettiğimiz zatın bekâsıyla bâki olursa kısırdöngü gerekir. Eğer bu bekâ kendisiyle bâki olursa ve onunla bâki olan zat o bekâya muhtaç olursa bu durumda zat sıfat, sıfat da zata dönüşür ki, bu imkânsızdır.

Bekâ, görünen âlemde de bu anlamda değildir. Çünkü bekânın cevherde meydana gelmesinin şartı, cevherin ikinci zamanda meydana gelmesidir. Şayet cevherin ikinci zamanda meydana gelmesi de bekâya ihtiyaç duysaydı kısırdöngü gerekirdi.

Bir kimse şöyle diyebilir: Bekâ cevherin ikinci zamanda meydana gelmesinin kendisidir; yoksa ona bağlı bir şey değildir.

Bunun cevabı şudur: Zamanda meydana gelmenin kendisi zait bir sıfat değildir. Aksi takdirde teselsül gerekir.

[Bekânın sıfat olduğuna inananlar] şöyle delil getirdiler: Zat hudûs anında bâki değildir. Sonra bâki olur. Dolayısıyla bekânın zata ilave olması gerekir.

Cevap şudur: Bu iddianın çelişiği şöyle ispatlanır (*muâraza*): Zat hudûs zamanı hâdis olur, sonra bekâ halinde hâdis olarak kalmaya devam eder. Oysa bu, daha önce geçtiği üzere imkânsızdır. ⇝

«إن الكلامَ لفي الفؤادِ وإنما   جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلَا»[٢]

والجواب عن الثاني: أنه إثبات كلام الله تعالى بإخبار الرسول عليه السلام، والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلمًا؛ لأنا مهما علمنا أن لا يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلم، فهذا منتهى التقرير في هذه المسألة. والله أعلم.

[٠٧] مسألة: [أنه تعالى باق ببقاء يقوم به أم لا]

ذهب أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه وأتباعه إلى أن الله سبحانه وتعالى باق ببقاء يقوم به، وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه، وهو الحقّ.

لنا: المعقول من البقاء صفةٌ تقتضي ترجيح الوجود على العدم، وهذا إنما يعقل في حقّ ممكن الوجود، فواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معلّلًا بمعنى. وأيضًا: فذلك البقاء لاشك أنه باق، فإن كان باقيًا ببقاء آخر لزم إما التسلسل، أو الدور إن كان باقيًا ببقاء الذات التي فرضناها باقية بذلك البقاء. وإن كان باقيًا بنفسه وتكون الذات باقية به مفتقرة إليه انقلبت الذات صفة، والصفة ذاتًا، وهو محال.

وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضًا؛ لأن شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني، فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني إليه لزم الدور.

ولقائلٍ أن يقول: البقاء نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني، لا أنه أمر موقوف عليه.

وجوابه: أن نفس الحصول في الزمان ليس صفة زائدة وإلا لزم التسلسل.

احتجّوا بأن الذات لم تكن باقية حال الحدوث، ثم صارت باقية، فوجب أن يكون البقاء زائدًا عليه.

والجواب بأنه معارض بأن الذات كانت حادثة زمان الحدوث، ثم حال البقاء ما بقيت حادثة؛ فيلزم أن يكون الحدوث صفة زائدة، وهو محال على ما تقدّم. فإن قلت:

---

[٢] للأخطل.

Eğer "Hudûs ilk zamanda meydana gelmenin kendisidir" derse şöyle derim: Bekâ ikinci zamanda meydana gelmenin kendisidir. Başarı Allah'tandır.

[8.] Mesele: [Allah Teâlâ Bütün Bilinenleri Bilir]

Müslümanların çoğunluğu Allah Teâlâ'nın bütün bilinenleri (*ma'lûm*) bildiği görüşündedirler. Filozoflar ve din mensuplarından bir grup ise bunun aksi görüştedirler.

Delilimiz şudur: Allah Teâlâ'nın, diri olması nedeniyle bütün bilinenleri bilmesi olabilirdir/mümkündür. Onun bilen olması, bir kısım şeylere özgü olsaydı bir tahsis ediciye muhtaç olurdu ki, bu imkânsızdır.

Dehrî filozoflardan bir grup Allah Teâlâ'nın kendi zatını bilmediğini iddia etmiştir. [Delil:] Çünkü bilgi göreli (*izâfî*) bir durumdur. Şayet kendi zatını bilseydi zatı kendisi üzerine göreli kılınmış olurdu. Bir şeyin kendisine göreli kılınması ise imkânsızdır. "Allah Teâlâ'nın zatının bilen olma itibarı, bilinen olması itibarından farklıdır. Bu kadar başkalık, bu göreliğin gerçekleşmesi için yeterlidir" dersen ben de şöyle derim: Zatın bilen ve bilinen olması, bilginin zatla kâim olmasına dayanır. Bu ise başkalığa bağlıdır. Başkalık ise zatın bilen ve bilinen olmasına dayanır. Dolayısıyla kısırdöngü gerekir.

Delilin cevabı: "Kendi bilgimiz" [örneği] ile bu delilin bozukluğu ve geçersizliği gösterilir (*nakz*).

Onlardan bir grup Allah Teâlâ'nın kendisini bildiğini kabul edip başkasını bildiğini kabul etmemiştir. [Delil:] Çünkü bilgi, bilende bilinene eşit bir surettir ya da bilen ile bilinen arasında özel bir göreliktir (*izâfet*). Şayet Allah Teâlâ hakikatleri bilseydi, o suretler ya da o görelikler Allah Teâlâ'nın zatında meydana gelirdi, dolayısıyla onun zatında çokluk meydana gelirdi.

Delilin cevabı şudur: Çokluk, suretlerde ve göreliklerdedir. Bunlar, zatın kendisi değil onun gereklerindendir.

Onlardan bir grup Allah'ın tikelleri bilmediğini iddia etmiştir. Delil: Çünkü Allah Zeyd'in evde olduğunu bilseydi, Zeyd'in evden çıkması anında eğer ilk bilgi kalırsa bu cehalet olur, eğer kalmazsa değişmiş olur.

Delilin cevabı: Eğer sen "değişim" sözüyle, değişimin göreli durumlarda gerçekleşmesini kastediyorsan niçin bunun imkânsız olduğunu söyledin?! Zira nasıl ki Allah Teâlâ bütün hâdis şeylerden önce var idi, sonra onlarla birlikte var, sonra onlardan sonra var olacak ve göreliklerdeki değişim, zatta değişimi zorunlu kılmıyorsa, burada da böyledir. Onun bilineni bilen olması, onun bilgisi ile o bilinen arasında bir göreliktir. Dolayısıyla bilinenin değişmesi anında sadece o görelik değişmektedir.

Onlardan bir grup Allah Teâlâ'nın tikelleri sadece var olduklarında bildiğini, bundan önce ise ancak mahiyeti bildiğini iddia etmiştir. Buna iki bakımdan delil getirmişlerdir: Birincisi: Bilinen ayrışmıştır; var olmadan önce şahıs, ➡

الحدوث نفس حصوله في الزمان الأول، قلت: البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني. وبالله التوفيق.

[٨.] مسألة: [أنه تعالى عالم بكل المعلومات]

ذهب أكثر المسلمين على أنه تعالى عالم بكل المعلومات، خلافًا للفلاسفة، ولقوم من أهل الملة.

لنا: أن الله تعالى لكونه حيًا يصحّ أن يكون عالِمًا بكلّ المعلومات، فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر إلى المخصص، وهو محال.

ومن الدهرية من زعم أنه لا يعلم ذاته؛ لأن العلم أمر إضافي، فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة إلى نفسه، وإضافة الشيء إلى نفسه محال. فإن قلت: ذاته تعالى من حيث إنه عالم مغاير له من حيث إنه معلوم، وهذا القدر من التغاير يكفي في تحقق هذه الإضافة، قلت: صيرورة الذات عالمةً ومعلومة يتوقّف على قيام العلم به، وهو موقوف على المغايرة، والمغايرة موقوفة على صيرورة الذات عالمة ومعلومة، فيلزم الدور.

جوابه: أنه منقوض بعلمنا بأنفسنا.

ومنهم من سلم كونه تعالى عالِمًا بنفسه ومنع كونه عالِمًا بغيره؛ لأن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم، أو إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم. فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور أو تلك الإضافات في ذاته تعالى، فتحصل الكثرة في ذاته.

والجواب: أن الكثرة في الصور أو الإضافات، وهي من لوازم الذات، لا نفسها.

ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات؛ لأنه لو علم كون زيد في الدار فعند خروجه منها إن بقي العلم الأول كان جهلًا، وإن لم يبق كان تغيّرًا.

والجواب: أنك إن عنيت بالتغير وقوع التغيّر في الأحوال الإضافية، فلم قلت: إنه محال، ولذلك فإن الله تعالى كان قبلًا لكل حادث، ثم يصير معه، ثم يصير بعده. والتغير في الإضافات لا يوجب تغير الذات فكذلك ههنا كونه عالِمًا بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم، فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة فقط.

ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات إلا عند وجودها، وقبل ذلك فإنه لا يعلم إلا الماهية. واحتجّ عليه بوجهين: الأول: أن المعلوم متميز، والشخص قبل وجوده

sırf bir olumsuzluktur. O halde kendinde şahıs, ayrışmış değildir. Sonuç olarak bilinen olması olabilir/mümkün değildir. İkincisi: Allah Teâlâ şayet gerçekleşmelerinden önce şeyleri bilseydi, bildiği her şeyin gerçekleşmesi zorunlu olurdu. Çünkü bilinenin gerçekleşmemesi, bilginin cehalete dönüşmesine yol açar. Bu ise imkânsızdır. İmkânsıza götüren de imkânsızdır. Sonuç olarak gerçekleşmemesi imkânsızdır; gerçekleşmesi zorunludur. Bu durumda ise insanın fiillerinde mutlak bir zorlamanın (*cebr*) olması gerekir ve canlının herhangi bir fiile güç yetirememesi, hatta cansız gibi olması gerekir. Çünkü gerçekleşeceği bilinen şey zorunlu ve gerçekleşmemesi bilinen de imkânsız olur.

Birincisinin cevabı: Bizim yarın güneşin doğması gibi tikel yokları gerçekleşmelerinden önce bilmemiz [örneği] ile bu birinci delilin bozukluğu ve geçersizliği gösterilir (*nakz*). İkincisinin cevabı, Allah Teâlâ'nın bildiği şeyin gerçekleşmesinin zorunlu olduğuna tutunmaktır.

Onlardan bir grup, Allah Teâlâ'nın sonsuz şeyleri bildiğini inkâr etmiştir. Buna üç bakımdan delil getirmişlerdir. Birincisi: Bilinenlere fazlalık ve eksiklik ilişir. Zira bilinenlerin bir kısmı, bütününden daha azdır. Böyle olan şeyin sonlu olması gerekir. O halde bilinen sonludur. İkincisi: Bilinen başkasından ayrışmıştır. Başkasından ayrışan sonludur. / [Başka bir nüsha:] Bilinen her şey, başkasından ayrışmıştır. Başkasından ayrışmış olan her şeyden başka olan, bu şeyin dışındadır. Kendisinden başka olanın kendisi dışında olduğu her şey sonludur. / O halde bilinen sonludur. Sonuç olarak sonlu olmayan şeyin bilinen olmaması zorunludur. Üçüncüsü: Bilinen her şeyin bilgisi, başkasının bilgisinden başkadır. Bunun delili şudur: Bir şeyin bir şeyi bilen olduğunu bilmek, onun başka bir şeyi bilen olduğunu bilmeksizin mümkündür. Bilinen, bilinmeyenden başkadır. Şayet bilinenler sonsuz olsaydı bilgiler sonsuz olurdu, dolayısıyla sonsuz mevcutlar olurdu. Bu ise imkânsızdır.

Birincisinin cevabı, fazlalık ve eksikliğin bir şeye ilişmesinin sonluluğa delalet etmediğine dair daha önce geçen husustur. İkincisinin cevabı: Ayrışan o ikisinden her biridir. Bu ise sonludur. Üçüncüsünün cevabı: Bilgi tektir, fakat onun nispeti sonsuzdur. Bu cevap zayıftır, çünkü bir şeyin farkında olmak, ancak bu nispetlerle gerçekleşebilir. Bu nispetler eğer var değilseler, bilgi var olmaz, eğer var iseler ilzâm [tekrar başa] döner. Biz, üstat Ebû Sehl es-Sa'lûkî'nin bu görüşü benimsediğini zikretmiştik.

Onlardan bir grup Allah Teâlâ'nın bütün bilinenleri bildiğini inkâr etmiştir. Buna şöyle delil getirmişlerdir. Şayet Allah Teâlâ bütün bilinenleri bilseydi, bir şeyi bildiğinde onu bildiğini de bilirdi ve yine onu bildiğini bildiğini de bilirdi. Burada sonsuza kadar ilerleyen mertebeler ortaya çıkar. Allah'ın bildikleri sonsuz olduğunda ve her bir bilinene göre sonsuz mertebelere sahip olduğunda sıfatlar bir kere değil bilakis sonsuz kere sonsuz olurdu. "Eğer bir şeyi bilmek, onu bilmenin bilgisinin kendisidir" dersen ben de şöyle derim: Bu geçersizdir. →

نفي محض، فلا يكون في نفسه متميزًا، فلا يصحّ أن يكون معلومًا. الثاني: أنه تعالى لو علم الأشياء قبل وقوعها فكل ما علم فهو واجب الوقوع؛ لأن عدم وقوعه يفضي إلى انقلاب العلم جهلاً، وهو محال، والمؤدي إلى المحال محال، فعدم وقوعه محال، فوقوعه واجب، وحينئذٍ يلزم الجبر وأن لا يتمكن الحيوان من فعل أصلًا، بل يكون كالجماد؛ لأن ما علم وقوعه فهو واجب، وما علم عدمه فهو ممتنع.

والجواب عن الأول: أنه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها، كعلمنا بطلوع الشمس غدًا. وعن الثاني بالتزام أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب.

ومنهم من أنكر كونه عالِمًا بما لا نهاية له، واحتجّ عليه بثلاثة أوجه: الأول: أن المعلومات تتطرق إليها الزيادة والنقصان، فإن بعضها أقل من كلها، وما كان كذلك فهو متناه، فالمعلوم متناه. الثاني: أن المعلوم متميز عن غيره، والمتميز عن غيره فهو متناه. / [نسخة أخرى:] أن كل ما كان معلومًا فهو متميز عن غيره، وكل ما كان متميّزًا عن غيره فغيره خارج عنه، وكل ما كان غيره خارجًا عنه فهو متناه. / فالمعلوم متناه، فما ليس بمتناه وجب أن لا يكون معلومًا. الثالث: أن العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره، بدليل أنه يصحّ أن يعلم كون الشيء عالِمًا بشيءٍ مع الغفلة عن كونه عالِمًا بشيءٍ آخر، والمعلوم غير المجهول، فلو كانت المعلومات غير متناهية، لكانت العلوم غير متناهية، فهناك موجودات غير متناهية، وهو محال.

والجواب عن الأول: ما تقدّم أن تطرق الزيادة والنقصان إلى الشيء لا يدلّ على التناهي. وعن الثاني: أن المتميز كل واحدٍ منها وهو متناه. وعن الثالث: أن العلم واحد، لكن نسبته غير متناهية. وهذا ضعيف؛ لأن الشعور بالشيء إذا كان لا يتحقق إلا مع هذه النسب، فهذه النسب إن لم تكن موجودة لم يكن العلم موجودًا، وإن كانت موجودة عاد الإلزام، وقد ذكرنا أن الأستاذ أبا سهل الصعلوكي التزمه.

ومنهم من أنكر كونه تعالى عالِمًا بجميع المعلومات. واحتجّ عليه بأنه لو علم جميع المعلومات لكان إذا علم شيئًا علم كونه عالِمًا به، وعلم أيضًا كونه عالِمًا بكونه عالِمًا به، ويترتب هناك مراتب غير متناهية، وإذا كانت معلوماته غير متناهية وله بحسب كلّ معلوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية، لا مرّةً واحدة، بل مرارًا غير متناهية. فإن قلت: العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به، قلت: هذا باطل؛ لأن

Çünkü bir şeyi bilmek, o şeye göreliktir (*izâfet*). Bir şeyi bildiğini bilmek ise bilgi ve o şeyin bilgisi arasında bir göreliktir (*izâfet*). Bir şeye görelik, başkasına görelikten başkadır.

Cevap: Nispetlerde ve ilgilerde (*taallukât*) sonsuzluk sabit olmayan bir şeydir. Sabit olan ancak bilgi olup o da tek bir sıfattır. Bunda daha önce sunduğumuz problem vardır. Başarı Allah'tandır.

[9.] Mesele: [Allah Teâlâ Kudrete Konu Olan Her Şeye Kâdirdir]

Eş'arî arkadaşlarımız, bütün fırkaların görüşlerinin aksine Allah Teâlâ'nın kudrete konu olan her şeye (*makdûr*) kâdir olduğu görüşündedirler.

Delilimiz şudur: Allah için kudrete konu olmayı bir kısmında olabilir/mümkün kılan sebep, imkândır. Bunun gerekçesi şudur: İmkân dışındakiler ya zorunluluk ya imkânsızlıktır, halbuki bu ikisi kudrete konu olmayı imkânsız kılar. Fakat imkân mümkünler arasında ortak bir niteliktir. Dolayısıyla mümkünlerin hepsi, Allah Teâlâ'nın kudretine konu olmaları paydasında ortaktırlar. Şayet Allah'ın kâdir olması sadece bir kısmına özgü olsaydı bir tahsis ediciye muhtaç olurdu. Allah Teâlâ'nın bütün mümkünlere kâdir olduğu sabit olduğunda hiçbir mümkün yoktur ki Allah Teâlâ'nın kudreti ile var olmasın. Zira biz başka bir şeyi müessir olarak farz etsek, bu mümkün üzerinde bir araya geldiklerinde bu mümkün [i] ya her ikisi sebebiyle gerçekleşir, bu durumda bir eser üzerinde etki bakımından iki bağımsız eser olur ki, bu imkânsızdır. [ii] Ya da bu ikisinden hiçbiri sebebiyle gerçekleşmez. Bu da imkânsızdır, çünkü bunun sebebiyle gerçekleşmeye mâni olan şey, şunun sebebiyle gerçekleşmesidir. Bunun sebebiyle gerçekleşmesi var olmayan şeyin şunun sebebiyle gerçekleşmesi imkânsız değildir. Aksi de böyledir. Şayet bunun ya da şunun sebebiyle gerçekleşmesi imkânsız olsaydı, bunun ya da şunun sebebiyle gerçekleşmesi gerekirdi; ta ki mümkünün bunlardan her biri sebebiyle gerçekleşmesi diğeriyle gerçekleşmesine mâni olsun. Bu ise imkânsızdır. [iii] Ya da bu ikisinden sadece biriyle gerçekleşir ki bu da imkânsızdır. Çünkü o ikisinden her biri, etki bakımından bağımsız olunca mümkünün bunlardan sadece biri ile gerçekleşmesi, bir tercih sebebi olmaksızın mümkünün iki tarafından birinin diğerine tercihi olur. Bu ise imkânsızdır. Sonuç olarak bütün mümkünlerin Allah Teâlâ'nın kudreti ve kudretin ilgileriyle (*taallukât*) gerçekleştiği sabit olmuştur.

Filozoflar birden çok şeyin, birden sudûrunu kabul etmemişlerdir (*men'*). Onların delilinin cevabı daha önce geçmişti.

Seneviyye ve Mecusîler ise Allah Teâlâ'nın kötülüklere kâdir olmadığını iddia etmişlerdir. [Delil:] Çünkü iyiliklerin fâili iyidir ve kötülüklerin fâili kötüdür. Bir fâilin hem iyi hem kötü olması imkânsızdır.

Cevap: Eğer iyi olan ve kötü olan ile iyiliği ve kötülüğü var edeni kastediyorsanız hangi gerekçeyle tek bir fâilin, hayrı ve şerri var etmesinin imkânsız olduğunu söylediniz? Eğer iyi olan ve kötü olan ile başka bir şeyi kastediyorsanız açıklayınız.

Nazzâm ise Allah Teâlâ'nın cehaleti yaratmaya ve çirkin/kötü fiilleri işlemeye kâdir olmadığını iddia etmiştir. Buna şöyle delil getirmiştir: Allah'ın çirkini/kötüyü yapması imkânsızdır. İmkânsız ise kudrete konu değildir. Çirkinin/kötünün imkânsız olmasının gerekçesi şudur: Çünkü çirkini/kötüyü yapmak ya cehalete ya ihtiyaca delalet eder ki ➡

العلم بالشيء إضافة إلى الشيء، والعلم بالعلم بالشيء إضافة بين العلم وبين العلم بالشيء، والإضافة إلى الشيء غير الإضافة إلى غيره.

والجواب: أن لا نهاية في النسب والتعلقات وهي أمور غير ثبوتية، إنما الثابت هو العلم، وهو صفة واحدة، وفيه الإشكال الذي قدمناه. وبالله التوفيق.

[٠٩] مسألة: [أنه تعالى قادر على كل المقدورات]

ذهب أصحابنا إلى أن الله تعالى قادر على كل المقدورات، خلافًا لجميع الفرق.

لنا: أن ما لأجله صحّ في البعض أن يكون مقدورًا لله تعالى هو الإمكان؛ لأن ما عداه إما الوجوب وإما الامتناع، وهما يحيلان المقدورية، لكن الإمكان وصف مشترك فيه بين الممكنات، فيكون الكل مشتركًا في صحة مقدورية الله تعالى، فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر إلى المخصّص، وإذا ثبت أنه تعالى قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته؛ إذ لو فرضنا شيئًا آخر مؤثرًا لكان إذا اجتمعا على ذلك الممكن فإما أن يقع ذلك الممكن بهما معًا، فيجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأثير، وهو محال، أو لا يقع بواحدٍ منهما، وهو محال؛ لأن المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك، فما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك، وبالعكس، فلو امتنع وقوعه بهذا أو ذاك لزم وقوعه بهذا أو ذاك، حتى يكون وقوعه بكل واحدٍ منهما مانعًا من وقوعه بالآخر، وذلك محال. وإما أن يقع بأحدهما دون الآخر، وهو محال؛ لأن كلّ واحدٍ منهما لما كان مستقلًّا بالتأثير، كان وقوعه بأحدهما دون الآخر ترجيحًا لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجحٍ، وهو محال، فثبت أن جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى وتعلقاته.

أما الفلاسفة فقد منعوا أن يصدر من الواحد أكثر من واحد، وقد تقدّم الجواب عن حجتهم.

وأما الثنوية والمجوس فقد زعموا أنه غير قادر على الشرور؛ لأن فاعل الخيرات خير، وفاعل الشرور شرير، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيرًا شريرًا.

والجواب إن عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم: إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك؟ وإن عنيتم به غيره فبينوا.

أما النظام فإنه زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبائح. واحتج بأن فعل القبيح محال، والمحال غير مقدور. أما أنه محال فلأنه يدلّ على الجهل أو الحاجة،

Allah hakkında ikisi de imkânsızdır. İmkânsıza götüren de imkânsızdır. İmkânsızın kudrete konu olmadığının gerekçesi ise şudur: Kudrete konu olan, Allah'ın var kılması, olabilir/mümkün olan şeydir. Bu, varlığın olabilirliğini/imkânını gerektirir. İmkânsız ise varlığın olabilirliğine/imkânına sahip değildir.

Cevap şudur: Biz çirkin/kötü bir şeyi yapmanın cehalete ve ihtiyaca delalet ettiğini kabul etmiyoruz. Bilakis Allah, sahip (*mâlik*) olduğundan dilediği şeyi yapma hakkına sahiptir. Sizin söylediğinizi kabul ettik diyelim, fakat bu imkânsızlık ancak bir saik (*dâ'î*) dolayısıyla gelmiştir, o halde siz niçin kudret dolayısıyla imkânsız olduğunu söylediniz? Zira kâdirin iradesi yapmama üzerine karar kıldığında bu sebebe nazaran kâdir için yapma imkânsız hale gelir, ancak yapmamaya götüren sebep yerine yapmaya götüren saik onun için meydana gelmesi şartıyla, ona kâdir olacağına nazaran yapmaya kâdir olur.

Abbâd b. Süleyman ise Allah Teâlâ'nın olacağını bildiği şeyin zorunlu olduğunu, olmayacağını bildiği şeyin imkânsız olduğunu; zorunlu ve imkânsızın kudrete konu olmadığını iddia etmiştir.

Cevap: Bu, Allah Teâlâ için doğrudan ve aslen kudrete konu hiçbir şeyin bulunmamasını gerektirir. Çünkü her şey ya varlığı bilinendir ya yokluğu bilinendir. Sonra şöyle deriz: O her ne kadar bilgiye nispetle zorunlu olsa da fakat kendinde mümkündür. Dolayısıyla kudrete konu olur. Çünkü gerçekleşmeye dair bilgi, kudreti izleyen gerçekleşmenin ardından meydana gelir. Sonraya kalan ise önce geleni geçersiz kılamaz.

Belhî ise Allah Teâlâ'nın kulun kudretine konu olan fiilin benzerine kâdir olmadığını iddia etmiştir. Çünkü kulun kudretine konu olan ya itaattir ya hikmete uygun olmayan bir fiildir (*sefeh*) ya da saçma bir fiildir (*abes*). Bunlar ise Allah hakkında imkânsızdır.

Cevap: Kendinde fiil, örneğin ya harekettir ya da durağanlıktır. Fiilin itaat, hikmete uygun olmayan ve saçma olması, kuldan sâdır olması bakımından fiile ilişen hallerdir. O halde Allah Teâlâ bu fiilin zatının benzerine kadirdir.

Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim ve bu ikisine tâbi olanlar Allah Teâlâ'nın kulun kudretine konu olan fiilin benzerine kadir olduğunu, fakat kulun kudretine konu olan fiilin bizzat kendisine kâdir olmadığını iddia ettiler. Çünkü kudrete konu olanın özelliği, kâdire ait sevk eden saiklerin bulunduğu anda var olması ve kudrete konu olanı engelleyenlerin bulunduğu anda yokluk üzere kalmasıdır. Şayet kulun kudretine konu olan şey Allah için de kudrete konu olsaydı Allah Teâlâ kudrete konu olanın gerçekleşmesini dilediğinde ve kul da onun gerçekleşmesini istemediğinde sevk eden saikin gerçekleşmesi nedeniyle var olması ve engelleyenin gerçekleşmesi nedeniyle var olmaması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır.

Cevap: Engelleyen sebep gerçekleştiğinde yokluk üzere kalması kesinlikle kabul edilmez (*men'*). Bilakis bu ancak engelleyen sebep yerine başka bir bağımsız sevk eden bir saik gelmediğinde zorunlu olur. Bu ise [tartışılan] ilk meseledir.

وهما محالان، والمؤدي إلى المحال محال، وأما أن المحال غير مقدور فلأن المقدور هو الذي يصح إيجاده، وذلك يستدعي صحة الوجود، والممتنع ليس له صحة الوجود.

والجواب: لا نسلم أن فعل شيء قبيح يدلّ على الجهل أو الحاجة، بل هو مالك، فله أن يفعل ما يشاء. سلمناه، لكن هذا الامتناع إنما جاء من جهة الداعي، فلم قلت: إنه ممتنع من جهة القدرة، فإن القادر عند انجزام إرادته بالترك يمتنع عليه الفعل نظرًا إلى هذا الداعي، ولكنه يكون قادرًا على الفعل نظرًا إلى أنه لو حصل له الداعي إلى الفعل بدلاً عن الداعي إلى الترك لكان قادرًا عليه.

وأما عباد بن سليمان فإنه زعم أن ما علم الله تعالى أنه يكون فهو واجب، وما علم أنه لا يكون فهو ممتنع، والواجب والممتنع غير مقدور.

والجواب: أن هذا يقتضي أن لا يكون لله تعالى مقدور أصلًا ورأسًا؛ لأن كل شيء فهو إما معلوم الوجود أو معلوم العدم. ثم نقول: إنه وإن كان واجبًا نظرًا إلى العلم لكنه ممكن في نفسه، فكان مقدورًا، ولأن العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع القدرة، والمتأخر لا يبطل المتقدم.

وأما البلخي فقد زعم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد؛ لأن مقدور العبد إما طاعة أو سفه أو عبث، وذلك على الله محال.

والجواب: أن الفعل في نفسه إما حركة أو سكون مثلًا، وكونه طاعةً وسفهًا وعبثًا أحوال عارضة له من حيث كونه صادرًا عن العبد، والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل.

وأما أبو علي الجبائي وأبو هاشمٍ وأتباعهما فقد زعموا أن الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد، لكن غير قادر على نفس مقدوره؛ لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه، فلو كان مقدور العبد مقدورًا لله تعالى لكان إذا أراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه يلزم أن يوجد لتحقق الداعي وأن لا يوجد لتحقق الصارف، وهو محال.

والجواب: أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقًا، بل ذلك إنما يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل، وهو أول المسألة.

[10.] Mesele: [Allah Teâlâ İlimle Âlim, Kudret ile Kâdir ve Hayat ile Diridir]

Eş'arî arkadaşlarımız, filozofların ve Mu'tezile'nin görüşünün aksine Allah Teâlâ'nın ilimle âlim, kudret ile kâdir, hayat ile diri olduğunda ittifak etmişlerdir.

Bu meselede en önemli şey, tartışmanın düğüm noktasının keşfidir. Bu konuda şöyle deriz: Biz Eş'arîlerden, *hal*leri olumsuzlayan kimseler ilmin âlimliğin kendisi ve kudretin kâdirliğin kendisi olduğunu, ilim ve kudretin zat üzerine ilave sıfatlar olduğunu iddia etmişlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim bu ilave olanı kabul etmişler, ancak onlar bu şeyleri ilim ve kudret diye isimlendirmediklerini bilakis âlimlik ve kâdirlik diye isimlendirdiklerini söylemişlerdir. Bu durumda ihtilaf aslında lafzî olmaktadır. Bilakis Ebû Hâşim bunların *hal*ler olduğunu, *hal*in bilinemeyeceğini, fakat zatın onlarla bilineceğini düşünmüştür. Bize göre bu şeyler, kendinde bilinebilir şeylerdir ve Ebû Hâşim'in görüşü kesinlikle geçersizdir. Çünkü kendinde tasavvur edilmeyen şeyin başkası için sübûtu sebebiyle tasdik edilmesi imkânsızdır. Ebû Ali el-Cübbâî *hal*ler hakkında bunların bilinir olduğunu kabul etmiştir. Buna göre onunla biz Eş'arîlerden *hal*leri olumsuzlayanlar arasında kesinlikle anlamla ilgili bir farklılık kalmamıştır.

Biz Eş'arîlerden *hal*leri olumlayanlar Allah Teâlâ'nın âlimliğinin kendisiyle kâim olan bir anlam -ki o da ilimdir- ile illetli bir sıfat olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durumda onlarla Mu'tezile arasında anlam bakımından bir farklılık gerçekleşmez. Biz ise bu görüşte değiliz. Çünkü delil, ancak zat üzerine ilave şeyin ispatına delalet etmektedir. Üçüncü bir şeyin ispatına ise ne duyularımıza konu olan dünyada (*şâhid*) ne de duyularımıza konu olmayan varlık alanında (*gâib*) kesinlikle herhangi bir delil yoktur.

Filozofların görüşüne göre bilgi, bilende bilinene eşit bir suretin meydana gelmesinden ibarettir. Bilinenler mahiyet bakımından çeşitli olduğunda mahiyetlere eşit suretler mahiyet bakımından farklı olur. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bilinenleri bilgisi, onun zatına ilave şeyler olur ki, bunlar da onun zatının gereklerindendir. İbn Sînâ bunu *el-İşârât* [*ve't-tenbîhât*]'ın yedinci nematında açıklamış ve buna göre onlar Allah Teâlâ'nın bilgisinin kendisiyle kâim olan bir mana olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak onlar bu manayı başka ibarelerle ifade edip şöyle demektedirler: Allah Teâlâ'nın bilgisi, onun zatının dışında fakat zat ile kâim kılınmış bir sıfattır. Dolayısıyla sanki onlar bu manayı dış bir sıfat olarak ve zat ile kâim olmayı da zat ile kâim kılınmış olarak ifade ediyorlar. Böylece onların bu meselede manayı desteklendikleri, bilakis onlarla biz Eş'arîlerden *hal*i ispat edenler arasında farklılığın devam ettiği açığa çıkmıştır. Ancak filozoflar zatı ve zatın gereği olan sureti kabul ederlerken, biz Eş'arîlerden *hal*i olumlayanlar zat, âlimlik ve ilim şeklinde üç şeyi kabul ediyorlar. Sonuç olarak açığa çıkmıştır ki, biz Eş'arîlerden *hal*i reddedenlerin söylediği şey, Allah Teâlâ'nın âlim ve kadir olduğunu kabul edenler arasında üzerinde ittifak edilen bir sözdür.

Bizim delilimiz şudur: Allah Teâlâ'nın var olduğunu bildikten sonra, O'nun bilen ve kâdir olduğuna delalet eden başka bir delile ihtiyaç vardır. İkinci olarak bilinen, ilk olarak bilinenden başkadır. O halde Allah Teâlâ'nın bilgisi onun zatına ilavedir.

[١٠.] مسألة: [أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة]

اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة، خلافًا للفلاسفة والمعتزلة.

وأهم المهمات في هذه المسألة الكشف عن محل النزاع. فنقول: أما نفاة الأحوال منّا فقد زعموا أن العلم نفس العالمية، والقدرة نفس القادرية. وهما صفتان زائدتان على الذات. واعترف أبو علي الجبائي وأبو هاشمٍ بهذا الزائد، إلا أنهم قالوا: لا نسمي هذه الأمور علمًا وقدرةً، بل عالميةً وقادريةً، فيكون الخلاف في الحقيقة لفظيًا، بل ذهب أبو هاشمٍ إلى أنها أحوال، والحال لا تعلم، ولكن تعلم الذات عليها. وعندنا أن هذه الأمور معلومة في نفسها. وقول أبي هاشم باطل قطعًا؛ لأن ما لا يتصور في نفسه، استحال التصديق بثبوته لغيره. وأما أبو علي الجبائي فإنه سلم فيها أنها معلومة، فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منا خلاف معنوي ألبتة.

وأما مثبتو الحال منا فقد زعموا أن عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم به وهو العلم، وهو لا يتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى. وأما نحن فلا نقول بذلك؛ لأن الدلالة ما دلت إلا على إثبات أمر زائد على الذات، فأما على الأمر الثالث فلا دليل عليه ألبتة لا في الشاهد ولا في الغائب.

أما الفلاسفة فمن مذهبهم أن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، فإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات كانت الصور المساوية لها مختلفة في الماهية، فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أمورًا زائدةً على ذاته تعالى، وهي من لوازم ذاته. وقد صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من **كتاب الإشارات**، وعلى هذا فقد سلموا أن علم الله تعالى معنى قائم به، إلا أنهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة أخرى، فيقولون علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات، فكأنهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة، وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات، فظهر أنهم يساعدون في هذه المسألة على المعنى، بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتي الحال منا، فإنهم لا يقولون إلا بالذات وتلك الصورة اللازمة للذات، ومثبتو الحال منا قالوا بأمورٍ ثلاثة: بالذات والعالمية والعلم. فظهر أن الذي يقوله نفاة الحال منا متفق عليه بين كل من أقرّ بكون الله تعالى عالِمًا قادرًا.

لنا: أن بعد العلم بكونه تعالى موجودًا يفتقر إلى دليل آخر يدلّ على كونه تعالى عالِمًا قادرًا، والمعلوم ثانيًا غير المعلوم أولًا، فعلمه تعالى زائد على ذاته.

Hasım birkaç delil getirmiştir. Birincisi: Allah'ın bilgisi eğer zatına ilave olsaydı zatına muhtaç olurdu. Dolayısıyla Allah'ın bilgisi zatı gereği mümkün, illeti sebebiyle zorunlu olur. İşte bu illet, zattan başkası değildir ve onunla nitelenen de zattan başkası değildir. Bu durumda zat hem fâil hem kabul edici olur. Bu ise imkânsızdır. İkincisi: Allah Teâlâ'nın âlimliği zorunludur ve zorunlu olan, zorunluluğuyla illete ihtiyaç duymaz. Üçüncüsü: Eğer Allah'ın kadîm bir bilgisi olsaydı kadîm olma hususunda zata ortak olurdu. Bu, ikisinin benzeşmesini gerektirir ve o ikisinden birinin zat olması diğerinin sıfat olması, bunun aksinden daha uygun değildir. Dördüncüsü: Sıfat zattan başka olduğundan, birbirinden başka kadîmlerin var olduğu görüşüne ulaşmak gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Beşincisi: Allah Teâlâ'nın bizim bildiğimizle ilgili olan bilgisinin, bizim bilgimizin benzeri olması gerekir. Bizim bilgimizin hâdis olması, onun bilgisinin hâdis olmasını gerektirir. Altıncısı: Daha önce geçtiği üzere, her bilinenin bilgisi diğerinin bilgisinden başkadır. Allah Teâlâ'nın bildikleri sonsuzdur. Dolayısıyla onun sonsuz bilgilerinin olması gerekir.

Hasmın delillerinin cevabı: Birincisinin cevabı: Bu, daha önce geçmişti. İkincisinin cevabı: Bu eleştiri, ancak [hâl olarak] âlimliği kabul eden, sonra onu bir mana ile illetli kılan kimseye yöneltilebilir. Oysa biz bu görüşte değiliz. Ayrıca bu görüşte olduğumuz varsayıldığında deriz ki, zorunlu, zatı gereği zorunlu olduğunda mı yoksa başkasıyla zorunlu olduğunda mı illetli kılınmaz? İlki kabul edilir, fakat niçin Allah Teâlâ'nın âlimliğinin zatı gereği zorunlu olduğunu söylediniz?! Bilakis bu, zaten [tartışılan] ilk meseledir. Diğeri ise geçersizdir. Çünkü bilgi ile âlimliğin zorunluluğu, duyularımıza konu olan dünyada olduğu gibi, ona muhtaç olmamasını gerektirmez. Üçüncüsünün cevabı: Kadîm olmada ortaklık, [ya] olumsuz ya da olumlu bir vasıfta ortaklıktır. Bu[nlarda ortaklık] ise benzerliği kesinlikle gerektirmez. Nitekim iki zıddın, zıtlıkta ortak olmalarından benzeşmeleri gerekmez. Dördüncüsünün cevabı: Siz başkalık ile zat ve sıfattan her birinin diğerinden farklı olmasını kastediyorsanız bu böyledir. Fakat biz bu lafzı [yani başka kadîmlerin var olduğunu], [şer'î] iznin olmaması nedeniyle kullanmıyoruz. Eğer başkalık ile zaman ve mekân bakımından veya sübût ve yokluk bakımından ayrılığın caizliğini kastediyorsanız niçin bunun böyle olduğunu söylediniz? Eğer üçüncü bir anlamı kastediyorsanız, o anlamı açıklayınız. Beşincisinin cevabı: Bizim bilgimiz ve Allah'ın bizim bildiklerimizle ilgili olan bilgisi o bilinenle ilgili olmada ortaktırlar. İki şeyin bazı gereklerde ortak olması o iki şeyin benzerliğini/denkliğini (*temâsül*) gerektirmez. Bunu kabul etsek bile bizim bilgimizin hâdis olmasından Allah'ın bilgisinin hâdis olması gerekmez. Nitekim Allah Teâlâ'nın varlık olması bakımından bizim varlığımıza eşit olmasından onun varlığının hâdis olması gerekmez. Altıncısının cevabı: Sizin bizi bilgi konusunda ilzâm ettiğiniz şey, âlimliğin kendisinde sizi ilzâm eder. Bu [âlimlik ile] iddianın çelişiğini ispat (*muâraza*), bütün şüpheler hakkında geçerlidir. Başarı Allah'tandır.

احتجّ الخصم بأمور: أحدها: أن علمه لو كان زائدًا على ذاته لكان مفتقرًا إلى ذاته، فيكون ممكنًا لذاته واجبًا بعلة، وتلك العلة ليست إلا تلك الذات، والموصوف به ليس إلا الذات، فتكون الذات فاعلة وقابلة معًا، وهو محال. وثانيها: أن عالمية الله تعالى واجبة، والواجب يستغني بوجوبه عن العلة. وثالثها: لو كان له علم قديم لكان مشاركًا للذات في القدم، وذلك يقتضي تماثلَهما وأن لا يكونَ أحدهما بكونه ذاتًا والآخر بكونه صفة أولى من العكس، ورابعها: أنها تكون مغايرة للذات، فيلزم القول بقدماء متغايرة، وهو محال. وخامسها: أن علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا يجب أن يكون مثلًا لعلمنا، فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه. وسادسها: أن العلم بكلّ معلوم غير العلم بغيره على ما تقدم، ومعلومات الله تعالى غير متناهية، فيلزم أن يكون له علوم غير متناهية.

والجواب عن الأول: فقد تقدم. وعن الثاني: أنه إنما يتوجه على من يثبت عالمية، ثم يعللها بمعنى، ونحن لا نقول به. وأيضًا: فبتقدير القول به نقول: الواجب متى لا يعلّل إذا كان واجبًا بذاته، أو بغيره. الأول مسلم، لكن لم قلت: إن عالمية الله تعالى واجبة لذاته بل هذا أول المسألة. والثاني باطل؛ لأن وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناءه عنه، كما في الشاهد. وعن الثالث: أن الاشتراك في القدم اشتراك في وصف سلبي أو ثبوتي، وذلك لا يوجب التماثل أصلًا، كما أن الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد تماثلهما. وعن الرابع: أنكم إن عنيتم بالتغاير أن كون كلّ واحدٍ منهما مخالف للآخر فهو كذلك، لكنا لا نطلق هذه اللفظة لعدم الإذن، وإن عنيتم به جواز المفارقة في الزمان والمكان أو الثبوت والعدم فلم قلتم إنه كذلك، وإن عنيتم به معنى ثالثًا فبينوه. وعن الخامس: أن علمنا وعلمه المتعلق بمعلومنا يشتركان في التعلق بذلك المعلوم، ولا يلزم من اشتراك الشيئين في بعض اللوازم تماثلهما. ولئن سلمناه، لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه، كما لا يلزم من كون وجوده تعالى مساويًا لوجودنا في كونه وجودًا حدوث وجوده. وعن السادس: أن ما ألزمتم علينا في العلم يلزمكم في نفس العالمية. وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه. وبالله التوفيق.

[11.] Mesele: [Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e Göre Allah Teâlâ Zatı Gereği İrade Eden Değildir]

Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim'in görüşüne göre Allah Teâlâ zatı gereği irade eden (*mürîd*) değildir. Bu konudaki ihtilaf Neccâr iledir.

Bizim delilimiz daha önce geçen şeydir.

Ebû Ali ve Ebû Hâşim Allah Teâlâ'nın zatı gereği irade eden olmadığına şöyle delil getirdiler: Allah Teâlâ zatı gereği irade eden olsaydı, tıpkı zatı gereği âlim olunca bütün bilinenleri bildiği gibi bütün irade edilenleri irade eden olurdu. Fakat bu imkânsızdır, çünkü Zeyd bir adamın ölmesini, Amr da yaşamasını irade ettiğinde şayet Allah Teâlâ bütün irade edilenleri irade ediyor olsaydı, adamın hem ölmesini hem yaşamasını irade etmesi gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır.

Bir kimse şöyle diyebilir: Niçin "Allah Teâlâ zatı gereği irade eden olsaydı, bütün irade edilenleri irade eden olurdu" dediniz? İrade konusunu bilgi konusuna kıyas etmek ne susuzluğu giderir ne açlığı doyurur.

"İrade eden olmak zatî bir sıfat olsaydı bu sıfatın irade edilenlerin bir kısmıyla ilgisi, geri kalanlarla ilgisinden daha uygun olmazdı" sözlerinin zayıflığını zaten öğrenmiştin.

[12.] Mesele: [Allah Teâlâ'nın Hâdis Bir İrade ile İrade eden Olması Caiz Değildir]

Mu'tezile ve Kerrâmiyye'nin görüşünün tersine Allah Teâlâ'nın hâdis bir irade ile irade eden olması caiz değildir. Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ bir mahalde olmayan hâdis bir irade ile irade edendir. Kerrâmiyye'ye göre ise Allah kendi zatında yarattığı bir irade ile irade edendir.

Delilimiz şudur: Bir şeyin sonradan meydana getirilmesi (*ihdâs*) daha önce geçtiği üzere ancak irade ile olabilir. Şayet irade de hâdis olsaydı başka bir iradeye muhtaç olurdu ve teselsül gerekirdi.

[13.] Mesele: [Allah'ın Kelâmı Kadîmdir]

Mu'tezile ve Kerrâmiyye'nin görüşünün aksine Allah Teâlâ'nın kelâmı kadîmdir.

Bil ki, biz Eş'arîlerin cumhuru, Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'nın konuşan olduğu konusunda bizimle aynı görüşte olduğuna, ancak kelâmın kadîm olması konusunda bizden farklı düşündüğüne inanıyor. Biz daha önce Mu'tezile'nin kabul ettiği şeyi, bizim mana bakımından kabul ettiğimizi, ancak bizim kabul ettiğimizi onların kesinlikle kabul etmediklerini açıkladık. Dolayısıyla Mu'tezile ile karşılıklı olarak konuşmaya çalıştığımızda bizim söz konusu kelâmın mahiyetini tahkik etmemiz, sonra Allah Teâlâ'nın bu sıfatla nitelenmiş olduğuna delil getirmemiz, sonra da o kelâmın kıdemine dair delil getirmemiz gerekir. Buna göre onlar bizimle üç yerde farklı düşünmüş oluyorlar.

[١١.] مسألة: [الباري تعالى ليس مريدًا لذاته على قول أبي علي وأبي هاشم]

الباري تعالى ليس مريدًا لذاته، وهو قول أبي علي وأبي هاشم، والخلاف فيه مع النجار.

لنا: ما تقدم.

واحتج أبو علي وأبو هاشمٍ على أنه تعالى ليس مريدًا لذاته؛ لأنه لو كان مريدًا لذاته كان مريدًا لجميع المرادات، كما أنه لما كان عالِمًا لذاته كان عالِمًا بكل المعلومات، لكن ذلك محال؛ لأن زيدًا إذا أراد موت رجل وعمرو أراد حياته، فلو كان الله تعالى مريدًا لكل المرادات يلزم أن يكون مريدًا لموته وحياته معًا، وهو محال.

ولقائلٍ أن يقول: لم قلت: إنه لو كان مريدًا لذاته لكان مريدًا لكل المرادات، والقياس على العلم لا يسمن ولا يغني من جوع.

وقولهم: لو كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات أولى من تعلقها بالباقي. فقد عرفت ضعفه.

[١٢.] مسألة: [لا يجوز أن يكون الله تعالى مريدًا بإرادة حادثة]

لا يجوز أن يكون الله تعالى مريدًا بإرادة حادثة، خلافًا للمعتزلة والكرامية. أما عند المعتزلة فهو تعالى مريد بإرادة محدثة لا في محل، وأما عند الكرامية فهو مريد بإرادة يخلقها في ذاته.

لنا: أن إحداث الشيء لا يصح إلا بالإرادة على ما تقدّم، فلو كانت الإرادة حادثة لافتقرت إلى إرادة أخرى، ولزم التسلسل.

[١٣.] مسألة: [كلام الله تعالى قديم]

كلام الله تعالى قديم، خلافًا للمعتزلة والكرامية.

واعلم أن الجمهور منا يعتقدون أن المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلمًا، ويخالفونا في قدم الكلام. وأما نحن فقد بينا أن الذي يقول به المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى، والذي نقول به فهمْ لا يقولون به ألبتة، فإذا حاولنا مكالمة المعتزلة وجب علينا أن نحقق ماهية هذا الكلام، ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوف بها، ثم نقيم الدلالة على قدمها. فإنهم يخالفوننا في المواضع الثلاثة.

Şöyle deriz: İlk iki yer -ki bunlar Mu'tezile ile aramızda çözülmesi çetin olan meselelerdir- hakkındaki söz daha önce geçmişti. Üçüncüsüne gelince, bunun delili iki bakımdandır. Birincisi: Bu konuda konuşanlar iki kısımdır: İlki Allah Teâlâ'nın söz konusu kelâm ile nitelendiğini kabul ediyor, diğeri ise inkâr ediyor. Kelâmı kabul eden herkes onun kadîm olduğunu söylüyor. Çünkü Mu'tezile ve Kerrâmiyye Allah Teâlâ'nın bu kelâm ile nitelendiğini kabul etmiyorlar. Onlar harf ve ses olan kelâmın sonradan yaratıldığını (*hâdis*) söylüyorlar. Bu sabit olduğuna göre şayet biz bu kelâmın hâdis olduğunu söyleseydik, bu icmâı bozan üçüncü bir görüş olurdu. Bu ise geçersizdir. İkincisi: Söz konusu kelâm şayet hâdis olsaydı, ya Allah Teâlâ'nın zatında meydana gelirdi, dolayısıyla Allah Teâlâ hâdis şeylerin mahalli olurdu ki, bu imkânsızdır. Ya da zatta meydana gelmezdi. Bu da imkânsızdır, çünkü Allah Teâlâ'nın konuşan olmasının, O'nun sıfatlarından biri olduğuna dair delil getirmiştik. Bir şeyin sıfatının onda meydana gelmemiş olması imkânsızdır. Aksi takdirde cisim başkası ile kaim olan bir hareketle hareketli olabilirdi. Bu ise imkânsızdır.

Onlar [yani Mu'tezile] birkaç bakımdan delil getirdiler.

Birincisi: Emir, emredilen olmaksızın saçma bir fiildir (*abes*). Saçma fiil (*abes*), Allah Teâlâ hakkında caiz değildir. İkincisi: Allah Teâlâ ezelde, geçmişten haber verir halde *"Biz Nuh'u elçi olarak gönderdik"* (Nûh 71/1) âyetiyle konuşmuş olsaydı, bu yalan olurdu. Üçüncüsü: Ümmet, Allah Teâlâ'nın sözünün *nâsih* ve *mensûh*, sûre ve âyet olduğu hakkında icmâ etmiştir. Bunlar ise muhdeslerin sıfatlarındandır.

Birincisinin cevabı: Abdullah b. Sa'îd, Allah Teâlâ'nın sözünün, her ne kadar kadîm olsa da ezelde emir, nehiy ve haber olmadığı, gelecekte ise böyle olacağı görüşünü benimsemiştir. Bu [cevap olmaktan] son derece uzak bir görüştür. Çünkü biz nefsimizde "talep ve gerekme"nin var olduğunu görünce ve bununla irade arasındaki farkı açıklayınca bundan sonra makul bir mahiyete işaret etmemiz ve bunun Allah Teâlâ için sabit olduğunu iddia etmemiz mümkün olur. Bu harfler ve seslerden başka olan, ayrıca emir, nehiy ve haber mahiyetinden başka olan sözün tasavvuru ise bilinmemektedir. O halde o sözün ezelde Allah için sabit olduğu görüşü mutlak anlamda bir cehalettir.

Eş'arî arkadaşların cumhuru ise Allah'ın sözünün ezelde emir ve nehiy olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Eş'arîlerin bir kısmı yok olanın, var olduğu farz edilmek suretiyle emredilen olduğunu söylemiştir. Bu da [cevap olmaktan] son derece uzak bir görüştür. Çünkü cansızın emredilen olması mümkün olmadığında, sırf olumsuzluk olan yok olanın emredilen olduğu nasıl düşünülebilir?! Eş'arîlerin bir kısmı da Allah'ın sözünün, emredilen olmaksızın ezelde emir olduğu görüşünü savunmuştur. Sonra [emir] var olmaya devam etmiş, yükümlüler var olmaya başladıktan sonra bu emir ile emredilenler haline gelmişlerdir. Onlar buna şöyle bir örnek vermişlerdir: Doğru söyleyen bir peygamber bir insana Allah Teâlâ'nın ona bir çocuk vereceğini fakat çocuğun doğmasından önce o kişinin öleceğini haber verdiğinde diyelim ki o kişi başka bir kimseye "Buluğ çağına erdiğinde çocuğuma yetişirsen ona de ki, senin baban sana →

فنقول: أما المقامان الأولان -وهما المقامان الصعبان مع المعتزلة- فقد تقدم القول فيهما، وأما الثالث فالدليل عليه من وجهين. الأول: أن القائل قائلان: قائلٌ اعترف بكون الله تعالى موصوفًا بهذا الكلام وقائلٌ أنكر ذلك، وكل من اعترف به قال إنه قديم؛ لأن المعتزلة والكرامية لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفًا بهذا الكلام، وإنما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حرفًا وصوتًا، وإذا ثبت ذلك فلو قلنا: بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولًا ثالثًا خارقًا للإجماع، وهو باطل. الثاني: وهو أن هذا الكلام لو كان محدثًا لكان إما أن يحدث في ذات الله تعالى، فيكون الله تعالى محلًّا للحوادث، وهو محال؛ أو لا يحدث فيه، وهو محال؛ لأن كون الله تعالى متكلمًا قد دللنا على أنه من صفاته، وصفة الشيء يستحيل أن لا تكون حاصلة فيه، وإلا لجاز أن يكون الجسم متحركًا بحركة قائمة بالغير، وذلك محال.

احتجوا بأمورٍ: أحدها: أن الأمر بلا مأمور عبث، وهو غير جائزٍ على الله تعالى. وثانيها: أنه تعالى في الأزل لو كان متكلمًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [سورة نوح ١/٧١] -وهو إخبار عن الماضي- لكان كاذبًا. وثالثها: أن الأمة مجمعة على أن كلام الله تعالى ناسخ ومنسوخ وسور وآيات، وذلك من صفات المحدثات.

والجواب عن الأول: أن عبد الله بن سعيد ذهب إلى أن كلام الله تعالى وإن كان قديمًا لكنه ما كان في الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا، ثم صار فيما لا يزال كذلك، وهذا في غاية البعد. لأنا لما وجدنا في النفس طلبًا واقتضاء، وبينا الفرق بينه وبين الإرادة أمكننا بعد الذي أن نشير إلى ماهية معقولة، وندعي ثبوتها لله تعالى، فأما الكلام الذي يغاير هذه الحروف والأصوات ويغاير ماهية الأمر والنهي والخبر فغير معلوم التصور، فكان القول بثبوته لله تعالى في الأزل محض الجهالة.

وأما جمهور الأصحاب فقد زعموا أن كلام الله تعالى كان أمرًا ونهيًا في الأزل. ثم منهم من يقول المعدوم مأمور على تقدير الوجود، وهذا أيضًا في غاية البعد؛ لأن الجماد إذا لم يجز أن يكون مأمورًا فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأمورًا. ومنهم من قال إنه كان في الأزل أمرًا من غير مأمور، ثم لما استمر وبقي صار المكلّفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر. وضربوا له مثالًا: وهو أن الإنسان إذا أخبره النبي الصادق بأن الله تعالى سيرزقه ولدًا، ولكن يموت قبل ولادته، فإنه ربما قال لبعض الناس: «إذا أدركتَ ولدي بالغًا فقل له: إن أباك يأمرك

ilim tahsil etmeni emretti" dese burada bir emir vardır, oysa emredilen yoktur. Ta ki bu emir, o bebeğin buluğ çağına ulaşmasına kadar kalsaydı, o çocuk bu emirle emredilen haline gelmiş olurdu.

İkincisinin cevabı: Ezelde haber birdir. Fakat onun göreliği, vakitlerin farklılaşmasına göre farklılaşır ve bu farklılığa göre, tıpkı ilimde olduğu gibi, ona delalet eden lafızlar da farklılaşır.

Üçüncüsünün cevabı: Söz konusu sıfatlar, bu harflere ve seslere aittir. Bunda bir tartışma yoktur. Ancak tartışma, bu ibarelerin kendisine delalet ettiği kadîm sıfat hakkındadır.

[14.] Mesele: [Kelâm Bize Göre Birdir]

Bize göre söz (*kelâm*) diye isimlendirilen bu kadîm sıfat birdir. Eş'arî arkadaşlarımızdan bazıları bunun aksi görüşü savunmaktadırlar. Onlar Allah için emir, nehiy, haber, soru (*istihbâr*) ve nida şeklinde beş sözün varlığını ortaya koymuşlardır.

Delilimiz şudur: Kelâm aslında haberden ibarettir. Emir ve nehiy de haberdir. Çünkü haber; sevap ve cezanın fiil ve terkle ilişkilendirilmesinden haber vermektir.

[15.] Mesele: [Allah Teâlâ'nın Verdiği Haber Doğrudur]

Allah Teâlâ'nın verdiği haber doğrudur. [i] Çünkü yalan noksanlıktır. Noksanlık Allah Teâlâ hakkında imkânsızdır. [ii] Ayrıca O'nun verdiği haber yalan olsaydı kadîm bir şekilde yalan olurdu. Böyle olsaydı ondan doğru söz çıkması imkânsız olurdu. Fakat art bitişen imkânsızdır. Çünkü bir şeyi bilen kimsenin, o şeyden, gerçeğinde olduğu gibi doğru bir şekilde haber vermesi mümkündür. Bu zorunlu olarak bilinmektedir.

"Farz et ki anlattığınız şeyler, o kadîm haberin doğruluğuna delalet etsin, fakat bu, lafızların doğruluğuna delalet etmez" denilemez. Çünkü biz Mu'tezile'ye şöyle deriz: Bu sizi de bağlar. Çünkü siz de muttali olmadığımız bir hikmet nedeniyle [lafzın] düşürülmesini (*hazf*) ve dilde açıkça ifade edilmeyip gizlenmesini (*izmâr*) caiz gördünüz. Bunun caiz görülmesi, lafızların zâhirine olan güveni ortadan kaldırır.

[16.] Mesele: [Kadîm Sözün İşitilmesi Mümkün Müdür?]

Biz zorunlu olarak biliriz ki, bu kadîm söz şu an işitilir değildir. Ancak işitilir olması mümkün müdür? Bu bana göre hakkında delil ortaya konulmamış bir şeydir. Delilimiz şudur: Evet biz, cisim ve araz olmayan bir şeyin görülmesini mümkün gördük, çünkü biz cisim ve arazı görünce ve ortak bir illet gerektiği ve varlıktan başka ortaklığın olmadığı sabit olunca, kuşkusuz "Her mevcudun görülmesi mümkündür" dedik. Bu meselede ise işitme →

بتحصيل العلم». فهنا قد وجد الأمر والمأمور معدوم، حتى أنه لو بقي ذلك الأمر إلى أوان بلوغ ذلك الصبي لصار مأمورًا بذلك الأمر.

وعن الثاني: أن الخبر في الأزل واحد، ولكن تختلف إضافته بحسب اختلاف الأوقات وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالة عليه، كما في العلم.

وعن الثالث: أن تلك الصفات عائدة إلى هذه الحروف والأصوات، ولا نزاع فيه. إنما الكلام في الصفة القديمة التي دلت عليها هذه العبارات.

[١٤.] مسألة: [الكلام عندنا واحدة]

هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة، خلافًا لبعض أصحابنا. فإنهم أثبتوا لله تعالى خمس كلمات: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء.

لنا: أن حقيقة الكلام هو الخبر. والأمر والنهي أيضًا خبر؛ لأنه إخبار عن ترتّب الثواب والعقاب على الفعل والترك.

[١٥.] مسألة: [خبر الله تعالى صدق]

خبر الله تعالى صدق؛ لأن الكذب نقص، وهو على الله تعالى محال. ولأنه لو كان كاذبًا لكان كاذبًا بكذب قديم، ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق، لكن التالي محال؛ لأن كل من علم شيئًا صحّ منه أن يخبر عنه في نفسه خبرًا صدقًا، وذلك معلوم بالضرورة.

لا يقال: هب أن ما ذكرتموه يدل على أن ذلك الخبر القديم صدق، ولكنه لا يدل على كون هذه الألفاظ صدقًا؛ لأنا نقول للمعتزلة: هذا أيضًا لازم عليكم؛ لأنكم جوّزتم الحذف والإضمار لحكمة لا نطلع عليها، وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر.

[١٦.] مسألة: [هل الكلام القديم جائز المسموع أم لا]

نحن نعلم بالضرورة أن ذلك الكلام القديم غير مسموع الآن، وهل يصحّ أن يكون مسموعا؟ هذا مما لم يقم عندي عليه دليل؛ لأنا إنما جوزنا رؤية ما ليس بجسم ولا بعرض؛ لأنا لما رأينا الجسم والعرض وثبت أنه لابد من علّة مشتركة وأنه لا مشترك إلا الوجود لا جرم قلنا: يجوز رؤية كل موجود. أما في هذه المسألة فالسمع

cisimlere ve arazlara taalluk etmez ki, ortak bir illete muhtaç olsun. Bilakis işitme, ancak seslere taalluk eder. Dolayısıyla işitmekliğin imkânının illeti, sadece ses olmaklık olur. Bu durumda o söz, işitilir değildir.

[17.] Mesele: [Tekvîn Hanefîlere Göre Allah'ın Ezelî Bir Sıfatıdır]

Bazı Hanefî fakîhler, yaratmanın (*tekvîn*) Allah Teâlâ'nın ezelî bir sıfatı olduğunu ve yaratmaya konu olanın (*mükevven*) ise muhdes olduğunu iddia ettiler.

Onlara şöyle deriz: "Tekvîn kadîmdir ya da muhdestir" görüşü tekvînin mahiyetinin tasavvurunu gerektirir. Eğer tekvinle kastedilen kudretin kudrete konu olanda müessir olmasının kendisi ise bu müessir olma nispetle ilgili bir sıfattır. Nispetler ancak nispet edilen iki tarafla birlikte vardır. Dolayısıyla yaratılanın hâdis olmasından yaratmanın (*tekvîn*) hâdis olması gerekir. Eğer bununla tekvînin, eserin varlığının olabilirliğinde/imkânında müessir olan bir sıfat olduğunu kastediyorsanız, bu zaten kudretin aynıdır. Eğer bununla üçüncü bir şey kastediyorsanız onu açıklayınız.

Hanefî fakîhler şöyle diyorlar: Kudret, kudrete konu olanın varlığının olabilirliğinde/imkânında müessirdir. Hâlbuki tekvîn, kudrete konu olanın varlığının kendisinde müessirdir.

Biz ise şöyle diyoruz: Kudretin, kudrete konu olanın bizzat varlığının mümkün olmasında herhangi bir etkisi yoktur. Çünkü bu, zatı gereği kudrete konu olanın kendisine aittir. Zat sebebiyle olan, başkası sebebiyle olan değildir. Dolayısıyla kudretin etkisinin kudrete konu olanın varlığında zorunluluk tarzında değil, olabilirlik tarzında bir etki olması dışında geriye bir şey kalmaz. Bu durumda biz Allah Teâlâ için kudrete konu olanın varlığında müessir olan başka bir sıfat ispat etseydik, onun etkisi kudrete konu olanda gerçekleşirdi. Eğer olabilirlik tarzında olursa, kudretin aynısı olur. Dolayısıyla iki benzerin bir araya gelmesi gerekir ve etki bakımından iki bağımsız sıfatın tek bir kudrete konu olan üzerinde bir araya gelmesi gerekir. Hâlbuki bu imkânsızdır. Eğer zorunluluk tarzında olursa kudrete konu olan söz konusu şeyin Allah'tan var olmamasının imkânsız olması gerekir. Bu durumda Allah Teâlâ iradesiyle fâil değil, zatıyla zorunlu kılan (*mûcib*) olur. Bu ise [Hanefî fakihler ve bize göre] ittifakla geçersizdir. Ayrıca bu durumda kudret bu sıfat ile [yani zorunlu kılma sıfatı ile] çelişir, çünkü zatıyla zorunlu kılan, özgür iradeli bir kâdir olmaz.

[18.] Mesele: [Allah'ın Söz Konusu Yedi veya Sekiz Sıfatının Dışında Bir Sıfatı Var Mıdır?]

Kelâmcılardan zâhirî olanlar Allah Teâlâ'nın bu yedi ya da sekiz sıfatından başka bir sıfatının olmadığını iddia ettiler. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî -Allah ondan razı olsun- eli, kudretten başka bir sıfat olarak, yüzü varlıktan başka bir sıfat olarak kabul etti ve *istivâ*yı da başka bir sıfat olarak kabul etti. Ebû İshak el-İsferâînî mekâna muhtaç olmamayı (*istiğnâ ani'l-mekân*) zorunlu kılan bir sıfatı kabul etti. Kâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî başka üç sıfat kabul etti ki bunlar kokunun, tadın ve dokunmanın idrakidir. Abdullah b. Sa'îd kıdemi, bekâ sıfatından başka bir sıfat olarak kabul etti. *Hâli* ispat edenler, âlimliği bilgiden başka bir şey olarak kabul ettiler. Diğer sıfatlarda da durum böyledir. Ebû Sehl es-Sa'lûkî ➝

لم يتعلق بالأجسام والأعراض حتى يفتقر إلى علة مشتركة، بل السمع لم يتعلق إلا بالأصوات، فجاز أن تكون علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط، وحينئذٍ لا يكون ذلك الكلام مسموعًا.

[١٧.] مسألة: [التكوين صفة أزلية لله عند الحنفية]

زعم بعض الفقهاء الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وأن المكوَّن محدث.

فنقول لهم: القول بأن التكوين قديم أو محدث يستدعي تصور ماهية التكوين. فإن كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية، والنسب لا توجد إلا مع المنتسبين، فيلزم من حدوث المكوّن حدوث التكوين. وإن عنيتم به أنه صفة مؤثّرة في صحة وجود الأثر فهي عين القدرة. وإن عنيتم به أمرًا ثالثًا فبينوه.

قالوا: القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور، والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور.

قلنا: القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود؛ لأن ذلك له لذاته، وما بالذات لا يكون بالغير، فلم يبق إلا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيرًا على سبيل الصحة، لا على سبيل الوجوب. فلو أثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثّرة في وجود المقدور، لكان تأثيرها في المقدور. وإن كان على سبيل الصحّة كان عين القدرة، فيلزم اجتماع المثلين، ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على مقدور واحد، وهو محال. وإن كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى، فيكون الله تعالى موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار، وهو باطل بالاتفاق. وأيضًا: فالقدرة تنافي هذه الصفة؛ لأن الموجب بالذات لا يكون قادرًا مختارًا.

[١٨.] مسألة: [هل لله تعالى صفة وراء هذه السبعة أو الثمانية]

الظاهريون من المتكلّمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء هذه السبعة أو الثمانية، وأثبت أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى. وأثبت أبو إسحاق الإسفرائيني صفة توجب الاستغناء عن المكان. وأثبت القاضي صفات ثلاثة أخرى: وهي إدراك الشم، والذوق، واللمس. وأثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء البقاء. وأثبت مثبتو الحال العالمية أمرًا وراء العلم، وكذا القول في سائر الصفات. وأثبت أبو سهل الصعلوكي لله

her bilinen bakımından bir ilim ve her kudrete konu olan bakımından bir kudret kabul etti. Abdullah b. Sa'îd rahmet, kerem, rıza ve gazabı iradeden başka sıfatlar olarak kabul etti.

İnsafı gözeten bir hüküm şudur: Bu sıfatların ne sübûtuna ne de nefyine herhangi bir delalet vardır. Dolayısıyla [nihai sonuç konusunda] duraksamak (*tevakkuf*) zorunlu olur.

Sıfatları yedi veya sekizle sınırlayanlar şöyle delil getirdiler: Biz marifetin kemaliyle yükümlüyüz. Marifetin kemali ancak bütün sıfatların marifetiyle meydana gelebilir. Bütün sıfatların marifeti ancak bir yolla olur. Fiillere delil getirmek ve noksanlıklardan tenzih etmek dışında herhangi bir yol yoktur. Bu iki yol ise bu sıfatlardan başkasına delalet etmez.

Cevap: Niçin marifetin kemaliyle emredildiğimizi söylediniz? Niçin "Biz, Allah Teâlâ'nın sıfatlarından ancak Hz. Muhammed'i (s.a.s.) tasdikin kendisini bilmeye dayandığı kadarını bilmekle emredildik" denilmesi mümkün olmasın?! Marifetin kemaliyle emredildiğimizi kabul ettik diyelim, fakat bir delil gerektiğini kabul etmiyoruz. Özellikle bize göre bütünüyle teklifler, güç yetirilemeyen tekliflerdir. Bunu kabul ettik diyelim, fakat niçin "Fiillerle delil getirmek ve Allah Teâlâ'nın noksanlıklardan tenzih edilmesi sadece bu sıfatlara delalet eder" dediniz?!

[19.] Mesele: [Allah Teâlâ'nın Zatının Hakikati Bilinebilir mi?]

Öncekilerden Dırâr [b. Amr] ve sonrakilerden Gazzâlî, Allah Teâlâ'nın zatının hakikatini bilemeyeceğimiz görüşündedirler. Bu, filozofların da görüşüdür. Biz Eş'arîlerden ve Mu'tezile'den olan kelâmcıların çoğunluğu ise bizim için Allah Teâlâ'nın zatının hakikatinin bilinebileceği görüşündedirler.

Biz Eş'arîlerden ve Mu'tezile'den olan kelâmcıların delili: Biz Allah'ın varlığını biliyoruz. Onun varlığı zatının aynıdır. O halde onun zatını bilmemiz gerekir. Aksi takdirde bir şey tek bir itibara göre hem bilinir hem bilinemez olur.

İkinci grubun [yani Dırar ve Gazzâlî'nin] delili iki bakımdandır. Birincisi: Bizim Allah Teâlâ hakkında bildiğimiz [i] ya olumsuzlamalardır; "Cisim değildir, cevher değildir, araz değildir" sözlerimiz böyledir. Kuşku yok ki, mahiyet, kendisinden olumsuzlanan başka şeylerden başkadır. [ii] Ya da göreliklerdir (*izâfet*); "Kâdirdir, âlimdir" sözümüz böyledir. Kuşku yok ki, mahiyet, bu göreliklerden başkadır. Çünkü Allah Teâlâ'nın kudreti hakkında bizce bilinen, kudretin fiilde olabilirlik tarzında etkiyi gerektiren bir şey olduğudur. Ancak kudretin mahiyeti bilinmemektedir. O mahiyetten bilinen sadece bu gerek (*lâzım*) ve bu özel etkidir. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın bilgisi hakkında bizim tarafımızdan bilinen, bilginin fiili muhkem ve sağlam yapmayı gerektiren bir şey olduğudur. O bilginin mahiyeti ise bu eserden başkadır. Bilinen ancak bu eserdir. Böylece Allah Teâlâ'nın sıfatlarının mahiyetinin bizce bilinir olmadığı açığa çıkmıştır. Farz edelim ki bilinendir. Fakat sıfatı bilmek, nitelenenin mahiyetini ayrıntılı bir şekilde bilmeyi gerektirmez. ➔

تعالى بحسب كل معلوم علمًا، وبحسب كل مقدور قدرةً. وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمةَ والكرم والرضا والسخط صفاتٍ وراء الإرادة.

والإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات، ولا على نفيها، فيجب التوقف.

واحتجّ من حصر الصفات في السبعة أو الثمانية بأنا كلفنا بكمال المعرفة، وكمال المعرفة إنما يحصل بمعرفة جميع الصفات، ومعرفة جميع الصفات لا يأتى إلا بطريق، ولا طريق إلا الاستدلال بالأفعال والتنْزِيه عن النقائص، وهذان الطريقان لا يدلان إلا على هذه الصفات.

والجواب: لم قلت: إنا أُمرنا بكمال المعرفة، ولم لا يجوز أن يقال: إنا ما أُمرنا بأن نعرف من صفات الله تعالى إلا القدر الذي يتوقّف على العلم به تصديق محمّد عليه الصلاة والسلام. سلمناه، لكن لا نسلّم أنه لابد من الدليل، سيما وعندنا التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق. سلمناه، لكن لم قلت: إن الاستدلال بالأفعال وتنْزيه الله تعالى عن النقائص لا يدلّ إلا على هذه الصفات فقط.

[١٩.] مسألة: [حقيقة ذات الله تعالى معلومة أم غير معلومة]

ذهب ضرار من المتقدّمين والغزالي من المتأخرين إلى أنا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى، وهو قول الحكماء، وذهب جمهور المتكلّمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة لنا.

حجّة المتكلّمين منا ومن المعتزلة أنا نعرف وجوده، ووجوده عين ذاته، فلابد وأن نعلم ذاته، وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلومًا مجهولًا.

حجة الفريق الثاني من وجهين: الأول: أن المعلوم عندنا منه سبحانه وتعالى إما السلوب كقولنا: ليس بجسمٍ ولا جوهر ولا عرض، ولا شكّ أن الماهية مغايرة لسلب غيرها عنها. وإما الإضافات كقولنا: قادر عالم، ولا شكّ أن الماهية مغايرة لهذه الإضافات؛ لأن المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى أنها أمر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة، فماهية القدرة مجهولة. والمعلوم منها ليس إلا هذه اللازم وهذا التأثير المخصوص. وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلا أنه أمر يلزمه الإحكام والإتقان في الفعل، فماهية ذلك العلم غير هذا الأثر، والمعلوم ليس إلا هذا الأثر. فظهر أن ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا. وبتقدير أن تكون معلومة، لكن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل، ولما دلَّ الاستقراء

İnsaf yollu bir araştırma, bizim Allah Teâlâ'nın hakikatinden ancak olumsuzlamaları ve görelikleri [yani izâfî sıfatları] bildiğimizi gösterince ve bu ikisini bilmenin de mahiyeti bilmeyi gerektirmediği sabit olunca, bizim Allah Teâlâ'nın hakikatini bilemeyeceğimiz sabit olur. İkincisi: Kitabın başında bizim ancak duyularımızla idrak ettiğimiz ya da kendimizde bulduğumuz şeyleri ya da aklımızdan tasavvur ettiğimiz şeyleri ya da bu üçünden bileşen şeyleri tasavvur edebileceğimizi açıklamıştık. İlâhî mahiyet bu üç kısmın da dışında olduğundan bizce bilinir değildir.

[20.] Mesele: [Allah Teâlâ Âhirette Görülebilir]

Allah Teâlâ bizim tarafımızdan görülebilir. Bütün fırkalar bu görüşe muhalefet etmiştir.

Filozoflar ve Mu'tezile'nin muhalefet ettikleri konusunda bir karışıklık yoktur. Müşebbihe ve Kerrâmiyye'nin muhalefetlerinin gerekçesi ise şudur: Onlar Allah'ın mekânda ve yönde olduğuna inanmaları sebebiyle Allah'ın görülmesini caiz görüyorlar. Allah Teâlâ'nın yönden münezzeh olması takdirine göre onlar Allah'ın görülmesini caiz görmezler. O halde keyfiyetten münezzeh bu görülme, Eş'arî arkadaşlarımız dışında hiç kimsenin kabul etmediği bir şeydir.

Delil getirmeye başlamadan önce tartışma noktasını özetlemek gerekir. Zira bir kimse şöyle diyebilir: Görme ile eğer tam bir açılmayı (*keşf*) kastediyorsan bunun sabit olduğu hakkında bir tartışma yoktur. Çünkü bilgiler kıyamet gününde zorunlu olacaktır. Görme ile eğer bizim cisimleri gördüğümüzde kendimizde bulduğumuz hali kastediyorsan, bunun imkânsız olduğu hakkında da bir tartışma yoktur. Çünkü bizde bu, görülenin suretinin gözde resmolunmasından ya da gözden çıkan ışının görülenle bitişmesinden ya da suretin resmolunmasını veya ışının çıkmasını gerektiren bir durumdan ibarettir. Bütün bunların hepsi Allah Teâlâ hakkında imkânsızdır. Görme ile eğer üçüncü bir şeyi kastediyorsan, bunun tasavvurunu bize ifade etmen gerekir. Zira tasdik, tasavvur tarafından öncelenir. Cevap: Biz, kendisini görmediğimiz bir şeyi bildiğimizde, sonra onu gördüğümüzde bu iki durum arasındaki farkı idrak ederiz. Bu farkın, gözde [görülene ait] gölgenin/siluetin (*eşbâh*) resmolunmasına ve ışının gözden çıkmasına döndürülmesinin caiz olmadığını öğrenmiştin. O halde bu, görülme (*rü'yet*) diye isimlendirilen başka bir hale aittir. İşte biz bu sıfatın Allah Teâlâ'nın zatına taallukunu caiz görüyoruz. Tartışma mahallinin araştırılması işte bundan ibarettir.

Dayanak şudur: Varlık, duyularımıza konu olan dünyada (*şâhit*) görülebilirliğin illetidir. Dolayısıyla duyularımıza konu olmayan varlık sahasında (*gâib*) da böyle olması zorunludur.

Bu delil birkaç bakımdan zayıftır: İlk olarak Allah Teâlâ'nın varlığı, zatının aynıdır. O'nun zatı başkasından farklıdır. O halde Allah'ın varlığı, başkasının varlığından farklıdır. Dolayısıyla bizim varlığımızın görülebilirliğin illeti olması, O'nun varlığının da böyle olmasını gerektirmez.

على سبيل الإنصاف أنا لا نعلم من حقيقة الله تعالى إلا السلوب والإضافات وثبت أن العلم بهما لا يستلزم العلم بالماهية ثَبَتَ أنا لا نعلم حقيقة الله تعالى. الثاني: أنا قد بينا في أول هذا الكتاب أنه لا يمكننا أن نتصوّر شيئًا إلا الذي ندركه بحواسنا؛ أو نجده من نفوسنا؛ أو نتصوره من عقولنا؛ أو ما يتركب من هذه الثلاثة. والماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة، فهي غير معلومة لنا.

[٢٠.] مسألة: [الله تعالى يصح أن يكون مرئيًا]

الله تعالى يصح أن يكون مرئيًا لنا خلافًا لجميع الفرق.

أما الفلاسفة والمعتزلة فلا إشكال في مخالفتهما. وأما المشبهة والكرامية فلأنهم إنما جوّزوا رؤيته لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة، وأما بتقدير أن يكون هو تعالى منزّهًا عن الجهة فهم يحيلون رؤيته، فثبت أن هذه الرؤية المنزّهة عن الكيفية مما لا يقول بها أحد إلا أصحابنا.

وقبل الشروع في الدلالة لابدّ من تلخيص محل النزاع، فإن لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤية الكشفَ التام فذلك مما لا نزاع في ثبوته؛ لأن المعارف تصير يوم القيامة ضرورية، وإن أردت به الحالةَ التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسامَ فذلك مما لا نزاع في انتفائه؛ لأنه عندنا عبارةٌ عن ارتسام صورة المرئي في العين، أو عن اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع. وكل ذلك في حقّ الله تعالى محال، وإن أردت به أمرًا ثالثًا فلابد من إفادة تصوره، فإن التصديق مسبوق بالتصور. والجواب: أنا إذا علمنا الشيء حال ما لم نره، ثم رأيناه، فإنا ندرك تفرقة بين الحالتين. وقد عرفت أن تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام الشبح في العين، ولا إلى خروج الشعاع منها. فهي عائدة إلى حالة أخرى مسماة بالرؤية، فندّعي أن تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز، هذا هو البحث عن محل النزاع.

والمعتمد أن الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية، فيجب أن يكون في الغائب كذلك.

وهذه الدلالة ضعيفة من وجوهٍ: أحدها أن وجود الله تعالى عين ذاته، وذاته مخالفة لغيره، فيكون وجوده مخالفًا لوجود غيره، فلا يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك.

Bizim varlığımızın, sırf varlık olması bakımından Allah'ın varlığına eşit olduğunu kabul ettik diyelim, fakat duyularımıza konu olan dünyada görülebilirliğin bir illete muhtaç olduğunu kabul etmeyiz. Zira biz olabilirliğin sübûtî bir şey olmadığını açıklamıştık. Dolayısıyla olabilirlik yoklukla ilgili bir durumdur. Yokluğun illetli kılınmadığını daha önce öğrenmiştin.

Bizim görmemizin illetli kılınabileceğini kabul ettik diyelim, fakat niçin illetin varlık olduğunu söylediniz? Şöyle dediler: Çünkü biz cevheri ve rengi görüyoruz. Bu ikisi görülebilmekte ortaktırlar. Ortak hükmün ortak bir illete sahip olması gerekir. Varlık ve hudûs dışında ortaklık yoktur. Hudûs illiyet için uygun değildir. Çünkü hudûs, varlığın yoklukla öncelenmesidir. Yokluk sırf olumsuzluktur ve önce gelen yokluğun, etkide herhangi bir dahli yoktur. Geriye etkide müstakil olanın sadece varlık olduğu kalmaktadır. Sonuç olarak [cevher ve renk] görülür. Şöyle deriz: Biz daha önce geçtiği üzere, cevherin görülür olduğunu kabul etmiyoruz. Bunu kabul ettik diyelim, fakat cevherin görülür olabilmesinin rengin görülür olabilmesine eşit olduğunu kabul etmiyoruz. Niçin bu iki olabilirliğin, olabilirlik cinsi altında iki tür olduklarını söylemek mümkün olmasın?! Bunun gerekçeli açıklaması şöyledir: Cevherin görülür olabilmesinin renkte meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü rengin cevher olarak görülmesi imkânsızdır ve cevherin renk olarak görülmesi imkânsızdır. Bu, iki olabilirliğin mahiyet bakımından farklılığına delalet eder.

Hükümde ortaklığı kabul ettik diyelim. Fakat niçin hükümde ortaklığın illette ortaklığı gerektirdiğini söylediniz. Bunun açıklaması, benzer iki hükmün iki farklı illetle illetli kılınmasının mümkün olduğuna dair daha önce geçen şeylerdir.

Ortaklığın zorunluluğunu kabul ettik diyelim, fakat niçin hudûs ve zorunluluk dışında bir ortaklığın olmadığını söylediniz?! Sizin [buna] delil getirmeniz gerekir. Sonra biz lütuf kabilinden bunun imkân olduğunu söyleriz. İmkânın hudûstan başka bir şey olduğunda kuşku yoktur. Eğer sen imkânın yoklukla ilgili olduğunu söylersen, ben de görülmenin imkânının da yoklukla ilgili olduğunu ve yoklukla ilgili bir şeyin yoklukla ilgili bir şey ile illetli kılınmasının uzak bir ihtimal olmadığını söylerim.

Hudûs ve varlık dışında bir ortaklık olmadığını kabul ettik diyelim, fakat niçin hudûsun illiyet için uygun olmadığını söylediniz? Onun "Çünkü hudûs, yokluk ve varlığın toplamından ibarettir" sözü hakkında şöyle deriz: Bunu kabul etmiyoruz, bilakis hudûs, varlığın yoklukla öncelenmesinden ibarettir ve varlığın yoklukla öncelenmişliği yokluğun kendisinden başkadır. Bunun delili şudur: Hudûs, ancak varlığın zamanının başlangıcında meydana gelir. O zamanda yokluğun meydana gelişi imkânsızdır. O halde hudûsun yokluğa ilave bir nitelik olduğunu biliriz.

[Görülmeyi] olabilir kılanın varlık olduğunu kabul ettik diyelim, fakat niçin varlığın Allah hakkında meydana gelmesi, bizim hakkımızda görmenin olabilirliğinin meydana gelmesini gerektirsin?! Zira hükmün gerçekleşmesinde gerektirenin meydana gelmesi dikkate alındığı gibi engelin ortadan kalkması da dikkate alınır. Belki de Allah Teâlâ'nın mahiyeti ya da sıfatlarından birinin mahiyeti bu hükümle çelişiktir. Bunu gerekçeli olarak açıklayan şeylerden biri de şudur: Hayat/dirilik, cehalet ve arzuyu (*şehvet*) olabilir kılandır. Ancak Allah Teâlâ'nın diri olması bunları olabilir kılmamaktadır. Bunun sebebi ya ortaklığın sadece lafızda olmasıdır ya da anlamda ortaktırlar; fakat Allah Teâlâ'nın zatının mahiyeti →

سلمنا أن وجودنا يساوي وجود الله تعالى في مجرد كونه وجودًا، ولكن لا نسلم أن صحة الرؤية في الشاهد مفتقرة إلى علة، فإنا بينا أن الصحة ليست أمرًا ثبوتيًا، فتكون عدمية، وقد عرفت أن العدم لا يعلّل.

سلمنا أن صحة رؤيتنا معللة، فلم قلت: إن العلة هي الوجود. قالوا: لأنا نرى الجوهر واللون وهما قد اشتركا في صحة الرؤية، والحكم المشترك لابد له من علة مشتركة، ولا مشترك إلا الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يصلح للعلية؛ لأنه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم، والعدم نفي محض، والعدم السابق لا دخل له في التأثير، فبقي المستقل بالتأثير محض الوجود، فيرى. فنقول: إنا لا نسلم أن الجوهر مرئي على ما تقدم. سلمنا، لكن لا نسلم أن صحة كون الجوهر مرئيًا يساوي صحة كون اللون مرئيًا، فلم لا يجوز أن يقال: الصحتان نوعان تحتِ جنس الصحة. تحقيقه: أن صحة كون الجوهر مرئيًا يمتنع حصولها في اللون؛ لأن اللون يستحيل أن يرى جوهرًا، والجوهر يستحيل أن يرى لونًا، وهذا يدلّ على اختلاف هاتين الصحتين في الماهية.

سلمنا الاشتراك في الحكم، فلم قلت: أنه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراكُ في العلة. بيانه ما تقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين.

سلمنا وجوب الاشتراك فلم قلت: إنه لا مشترك سوى الحدوث والوجود، وعليكم الدلالة. ثم نحن نذكره تبرُّعًا وهو الإمكان، ولا شك أن الإمكان يغاير الحدوث. فإن قلت: الإمكان عدمي، قلت: فإمكان الرؤية أيضًا عدمي، ولا استبعاد في تعليل أمر عدمي بعدمي.

سلمنا أنه لا مشترك سوى الحدوث والوجود، فلم قلت: إن الحدوث لا يصلح للعلية. قوله: «لأنه عبارة عن مجموع عدم ووجود»، قلنا: لا نسلّم، بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقًا بالعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم غير نفس العدم. والدليل عليه: أن الحدوث لا يحصل إلا في أول زمان الوجود، وفي ذلك الزمان يستحيل حصول العدم، فعلمنا أن الحدوث كيفية زائدة على العدم.

سلمنا أن المصحّح هو الوجود، فلم قلت: إنه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحّة في حقنا، فإن الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي يعتبر فيه أيضًا انتفاء المانع، فلعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته ينافي هذا الحكم. ومما يحققه أن الحياة مصححة للجهل والشهوة، ثم إن حياة الله تعالى لا تصححها؛ إما لأن الاشتراك ليس إلا في اللفظ أو اشتركا في المعنى، لكن ماهية ذات الله تعالى

ya da sıfatlarından biri bununla çelişmektedir. Her iki varsayıma göre bu meselede bu da mümkündür.

Çelişikliğin olmadığını kabul ettik diyelim, fakat niçin bu görülmenin gözlerimizde meydana gelmesinin, Allah Teâlâ'nın zatına nispetle meydana gelmesini imkânsız kılan bir şarta bağlı olması mümkün olmasın?! Zira biz görüleni ancak, görülene şekil bakımından eşit küçük bir suret gözlerimizde nakşolduğunda görebiliyoruz. Olabilir ki "görülme" diye isimlendirilen durumun meydana gelmesi bu suretin meydana gelmesiyle ya da karşılıklı bulunmanın meydana gelmesiyle şartlıdır. Bu durumların Allah Teâlâ'nın zatına nispetle meydana gelmesi imkânsız olduğu için, kuşkusuz bizim de Allah Teâlâ'nın zatını görmemiz imkânsız olur.

Bu meselede dayanak olan, naklî delillerdir:

Birincisi: Allah Teâlâ'nın görülmesi dağın yerinde durmasına bağlanmıştır. Bu mümkündür. Mümküne bağlanan mümkündür. O halde görülme mümkündür.

Eğer şöyle itiraz edilirse: Biz görülmenin mümkün bir şarta bağlandığını kabul etmiyoruz. Bilakis imkânsız bir şarta bağlanmıştır. Çünkü Allah Teâlâ görülmeyi dağın hareketli olması durumundaki yerinde durmasına bağlamıştır. Çünkü "eğer ...sa" sigası geçmiş zamanı bildiren fiile eklendiğinde gelecek anlamı verir. Allah Teâlâ'nın "Eğer yerinde durursa" ifadesi, "Şayet gelecek zamanda yerinde dursaydı beni görecektin" demektir. Sonra gelecek zamanda ya "Dağ yerinde durdu" ya da "Dağ yerinde durmadı" denilir. Eğer yerinde durduysa görülmenin meydana gelmesi zorunlu olur. Çünkü şartın meydana gelmesi anında şartlının meydana gelmesi zorunludur. İcmâ ile görülme meydana gelmediğine göre, biliriz ki, dağ yerinde durmadı. Yerinde durmadığında hareketli olur. Çünkü hareket ile durağanlık arasında ara bir durum yoktur. Bu durumda dağ, Allah Teâlâ görülmeyi dağın yerinde durmasına bağladığı durumda hareketli idi. Hareketlinin, hareket halinde iken yerinde durması imkânsızdır. O halde sabit olmuştur ki, şart imkânsız olduğundan şartlının mümkün olması hakkında kesin hüküm vermek gerekmez.

Cevap şudur: Dağın bu halde hareketli olduğunu kabul ettik diyelim, fakat dağ olması bakımından dağ [yani dağın zatı] hakkında "durabilirlik" doğrudur. Âyette zikredilen, dağın zatından başkası değildir. Hareketin imkânsızlığını gerektiren ise durağanlığın meydana gelmesidir. Bu durumda âyette zikredilen kadarı, bu yerinde durabilirliğin menşeidir. Yerinde durmanın imkânsızlığının menşei olan şey ise âyette zikredilmemiştir. O halde olabilirlik hakkında kesin hüküm vermek zorunludur.

İkincisi: Hz. Musa (a.s.) Allah Teâlâ'yı görmek istedi. Görme mümkün olmasaydı Hz. Musa'nın (a.s.) istemesi cehalet ve saçma (*abes*) olurdu.

أو ماهية صفة من صفاته تنافيها، وعلى التقديرين فإنه يجوز في هذه المسألة ذلك أيضًا.

سلمنا أنه لم يوجد المنافي، لكن لم لا يجوز أن يكون حصولُ هذه الرؤية في عيننا موقوفًا على شرطٍ يمتنع تحققُه بالنسبة إلى ذات الله تعالى، فإنا لا نرى المرئي إلا إذا انطبعت صورة صغيرة مساوية للمرئي في الشكل في عيننا، ومن المحتمل أن يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطًا بحصول هذه الصورة أو كان مشروطًا بحصول المقابلة. ولما امتنع حصول هذه الأمور بالنسبة إلى ذات الله تعالى لا جرم امتنع علينا أن نرى ذات الله تعالى.

والمعتمد في المسألة الدلائل السمعية:

أحدها: أن رؤية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل، وهو ممكن، والمعلق على الممكن ممكن، فالرؤية ممكنة.

فإن قيل: لا نسلّم أنه علق الرؤية على شرطٍ ممكن، بل على شرطٍ محال؛ لأنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركًا؛ لأن صيغة «إن» إذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل. فقوله: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ﴾ [سورة الأعراف ١٤٣/٧]، أي: لو صار مستقرًا في الزمان المستقبل فسوف تراني، ثم إنه في الزمان المستقبل إما أن يقال: إنه صار مستقرًا، أو ما صار مستقرًا، فإن صار مستقرًا وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط، فلما لم تحصل الرؤية بالإجماع علمنا أن الجبل لم يستقر، وإذا لم يستقر كان متحركًا؛ ضرورةَ أنه لا واسطة بين الحركة والسكون، فإذن الجبل حال ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركًا، ومعلوم أن استقرار المتحرك حال كونه متحركًا محال، فثبت أن الشرط ممتنع، فلا يلزم القطع بجواز المشروط.

الجواب: سلمنا أن الجبل في تلك الحالة كان متحركًا، لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه، والمذكور في الآية ليس إلا ذات الجبل، وأما المقتضي لامتناع الحركة فهو حصول السكون، فإذن القدر المذكور في الآية منشأ لصحة الاستقرار، وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية، فوجب القطع بالصحة.

وثانيها: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى عليه السلام جهلًا وعبثًا.

Üçüncüsü Allah Teâlâ'nın şu âyet-i kerimesidir: *"O gün bazı yüzler parıldar; Rablerine bakar!"* (el-Kıyâme 75/22-23). Bakmak ya görmekten ibarettir ya da gözbebeğinin görülene doğru onu görmek gayesiyle çevrilmesidir. Eğer birincisi olursa maksat doğrudur. Eğer ikincisi olursa onun bu âyetin zâhirine hamledilmesi imkânsızdır. Bu durumda görülmeye hamledilmesi gerekir. Çünkü bakmak görmenin sebebi gibidir. Sebep ile sebepliyi ifade etmek, mecaz yönlerinin en güçlülerinden biridir. Şöyle denilemez: Bu te'vil hangi gerekçeyle bizim te'vilimizden daha uygundur? Bizim te'vilimiz şudur: Âyetteki "ilâ" kelimesi "-e" anlamında edat değil, "âlâ'" kelimesinin tekili olarak "nimet" anlamındadır. Bu durumda âyetle "Yüzler var ki o gün rablerinin nimetlerine bakarlar, yani gözlerler" kastedilmektedir ya da "Rablerinin sevabını gözlerler" anlamının kastedildiğini söyleriz. Çünkü şöyle diyoruz: İlk te'vil geçersizdir, çünkü gözlemek/beklemek, üzüntü sebebidir. Hâlbuki âyet, nimetlerin beyanı için sevk edilmiştir. Diğer te'vile gelince, sevaba bakmak, sevabın görülmesine yorumlanması gerekir. Aksi takdirde görme olmaksızın sevaba doğru gözün çevrilmesi kesinlikle nimetlerden değildir. Görmenin dilde açıkça ifade edilmeyip gizlenmesi (*izmâr*) zorunlu olduğunda, kuşkusuz sevabın açıkça ifade edilmeyip gizlenmesi (*izmâr*) ziyadesiyle delilsiz bir gizleme (*izmâr*) olur. O halde caiz olmaması gerekir.

Hasım birkaç bakımdan delil getirmiştir:

Birincisi, Allah Teâlâ'nın şu âyetidir: *"Gözler onu idrak edemez"* (el-En'âm 6/103). Bu âyetle delil getirmenin iki yönü vardır. İlk yön: Bu âyetin öncesi ve sonrası, övgü makamında zikredilmiştir. Dolayısıyla bu âyetin de bir övgü olması zorunludur. Zira iki övgü arasında övgü olmayan bir ifadenin konulması, söz açısından bir kusurdur. Örneğin "Filan kimse, insanların en yücesi, ekmek yiyen ve çağının üstadıdır" denilmesi böyledir. İdrak etmenin olumsuzlanması övgü olduğunda, onun sabit olması da eksiklik olur. Oysa Allah Teâlâ hakkında eksiklik imkânsızdır. İkinci yön: *"Gözler onu idrak edemez"* (el-En'âm 6/103) âyeti, hiçbir vakitte gözlerin Allah'ı idrak etmemesini gerektirir. Çünkü "Gözler onu idrak eder" sözümüz "Gözler onu idrak edemez" ifademizle çelişir. Bunun delili şudur: İki sözden her biri diğerinin yalanlanmasında kullanılır. İki çelişikten biri doğru olduğunda diğeri yanlış olur. O halde "Gözler onu idrak eder" sözümüzün yanlış olması zorunludur. Bu sabit olduğunda, "Bir göz veya iki göz onu idrak eder" sözümüz yanlış olur. Çünkü farklı görüşte olan bir kimse yoktur.

İkincisi: Allah Teâlâ görülür olsaydı şu anda da onu görürdük.

Üçüncüsü: Allah Teâlâ görülür olsaydı karşıda bulunur ya da karşıda bulunan hükmünde olurdu. Bizim "karşıda bulunan hükmünde" ifademiz, insanın yüzünü aynada görmesinden ve arazları görmesinden kaçınmak içindir. Allah en iyi bilendir.

[Hasmın delillerine cevaplar]:

Birincisinin cevabı: Biz âyetin gereğini söylüyoruz. Çünkü idrak etmek, bütün yönlerden bir şeyin görülmesidir. Çünkü "idrak" kelimesinin kökü, yetişmek anlamındadır. Bu ancak yön sahibi olan bir görülende gerçekleşir. →

وثالثها: قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة ٧٥/٢٢-٢٣]. والنظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية، أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته. فإن كان الأول صح الغرض. وإن كان الثاني تعذّر حمله على ظاهره، فلابدّ من حمله على الرؤية؛ لأن النظر كالسبب للرؤية، والتعبير بالسبب عن المسبّب من أقوى وجوه المجاز. لا يقال: لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا، وهو أن يكون إلى واحد الآلاء، فيكون المراد وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها، أي: منتظرة، أو نقول: المراد إلى ثواب ربها ناظرة؛ لأنا نقول: أما الأول فباطل؛ لأن الانتظار سبب الغم، والآية مسبوقة لبيان النعم. وأما الثاني فالنظر إلى الثواب لابد وأن يحمل على رؤية الثواب، وإلا فتقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم ألبتة، وإذا وجب إضمار الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب إضمارًا للزيادة من غير دليلٍ، فوجب أن لا يجوز.

احتج الخصم بأمور:

أحدها: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [سورة الأنعام ٦/١٠٣]. والاستدلال به من وجهين. الأول: أن ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور في معرض المدح، فوجب أن تكون هذه الآية أيضًا مدحًا، فإن إلقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك، كما يقال: «فُلان أجلّ الناس وآكل الخبز وأستاذ الوقت». وإذا كان نفي الإدراك مدحًا كان ثبوته نقصًا، والنقص على الله تعالى محال. الثاني: أن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [سورة الأنعام ٦/١٠٣] يقتضي أن لا تدركه الأبصار في شيءٍ من الأوقات؛ لأن قولنا: تدركه الأبصار يناقض قولنا: لا تدركه الأبصار، بدليل أنه يستعمل كلّ واحدٍ من القولين في تكذيب الآخر، وإذا صدق أحد النقيضين كذب الآخر، فوجب كذب قولنا: «تدركه الأبصار»، وإذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا: يدركه بصر واحد أو بصران؛ ضرورةَ أن لا قائل بالفرق.

وثانيها: أنه تعالى لو كان مرئيًا لرأيناه الآن.

وثالثها: أنه لو كان مرئيًا لكان مقابلًا أو في حكم المقابل. وقولنا «في حكم المقابل» احترازٌ عن رؤية الإنسان وجهه في المرآة وعن رؤية الأعراض. والله أعلم.

والجواب عن الأول: أنا نقول بموجب الآية؛ لأن الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه؛ لأن أصله من اللحوق، وذلك إنما يتحقق في المرئي الذي يكون له

Bu Allah Teâlâ hakkında imkânsız olunca kuşkusuz [yetişilen anlamında] idrak edilmesi de imkânsız olur. O halde niçin onun görülür olmadığını söylediniz?!

İkincisinin cevabı: Biz görülenin hazır olması ve şartların meydana gelmesi durumunda görülmenin zorunlu olmadığını açıkladık. Onların zikrettikleri yergileri gidermek için duyularımıza konu olan dünyada görülürlerde görülmenin zorunluluğunu kabul ettik diyelim, fakat niçin onun Allah Teâlâ'nın görülmesi hakkında zorunlu olduğunu söylediniz?! Zira yaratılmışların görülmesi Allah Teâlâ'nın görülmesinden farklıdır. Şartların meydana gelmesi durumunda yaratılmışların görülmesinin meydana gelmesinin zorunluluğundan o şartların meydana gelmesi durumunda Allah Teâlâ'nın görülmesinin zorunluluğu gerekmez.

Üçüncüsünün cevabı: Onların "Görülenin karşıda bulunan olması veya karşıda bulunan hükmünde olması zorunludur" ifadeleri, hakkında çekişme olan şeyin ta kendisidir ya da şöyle deriz: Farz et ki duyularımıza konu olan dünyada böyle olması gerekir, fakat niçin bunun duyularımıza konu olmayan varlık alanında (*gaib*) da böyle olmasının zorunlu olduğunu söylediniz?! Bunun açıklaması ise biraz önce zikrettiğimiz şeydir. Başarı Allah'tandır.

[21.] Mesele: [Yüce İlâh Birdir]

Yüce ilâh birdir. Çünkü iki ilâh varsaysak, bu ikisinden biri ya diğerinden farklı bir fiil yapabilir ya da yapamaz. Eğer yapabilirse, bu varsayılsın. Çünkü imkânsız olmayan bir şeyin gerçekleşmesinin farz edilmesi imkânsız değildir; aksi takdirde mümkün değil imkânsız olurdu. [1] Sözkonusu farklılığın varlığı durumunda [a] ya o iki ilâhın irade ettikleri şey birlikte meydana gelir; böylece bir cisim hem hareketli ham durağan olur ki, bu imkânsızdır. [b] Ya da o iki ilâhın irade ettikleri şey birlikte meydana gelmez, bu da imkânsızdır. Çünkü bu iki ilâhtan her birinin irade ettiği şeyin meydana gelmesine engel olan, diğerinin irade ettiği şeyin meydana gelmesidir. Şu halde bu iki ilâhtan her birinin irade ettiği şeyin imkânsızlığı, diğerinin irade ettiği şeyin meydana gelmesine bağlıdır. O halde birlikte imkânsız olsaydılar birlikte var olurlardı. Bu imkânsızdır. [c] Ya da bunlardan sadece birinin irade ettiği şey meydana gelir. Bu da imkânsızdır. [i] Çünkü o ikisinden her biri sonsuz şeye kâdirdir. Dolayısıyla bunlardan biri baskın çıkma bakımından diğerinden daha uygun değildir. [ii] Ayrıca dilediği meydana gelmeyen aciz olur. Onun acizliği eğer ezelî olursa bu imkânsızdır. Çünkü acizlik, ancak mümkün varlık hakkında düşünülebilir. Ezelî olan yaratılmışın varlığı imkânsız olduğundan, onun aczinin ezelî olması da imkânsızdır. Onun acizliği eğer hâdis olursa bu da imkânsızdır. Çünkü bu, ancak şayet ezelde kâdir olsaydı sonra kâdir olması devam etmeseydi düşünülebilirdi. Bu, kadîmin yokluğunu gerektirir ki, bu imkânsızdır. [2] Farklılığın imkânsız olmasına gelince, bu da geçersizdir. Çünkü bu ikisinden her biri kudrete konu olan her şeye kâdir olduğunda ve kâdir de kudretine konu olan şeyi yapabildiğine göre bu durumda bu ilâhtan, hareket fiili, diğeri olmasaydı da çıkabilir, diğer ilâhtan da durağanlık fiili bu ilâh olmasaydı da çıkabilir. Ancak bunlardan biri bir fiile kastetmedikçe, diğerinin o fiilin zıddına kastı imkânsız olmaz. Fakat bu ikisinden birinin kastının diğerini öncelemesi aksinden daha uygun değildir. →

جوانب، ولما كان ذلك في حقّ الله تعالى محالًا لا جرم يستحيل أن يكون مدركًا، فلم قلت: إنه ليس بمرئي.

وعن الثاني: أنا بينا أن عند حضور المرئي وحصول الشرائط لا تجب الرؤية، سلّمنا وجوبها في المرئيات التي في الشاهد دفعًا للتشنيعات التي يذكرونها، فلم قلت: إنها واجبة في رؤية الله تعالى، فإن رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى، ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حصول الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حصول تلك الشرائط.

وعن الثالث: أن قولهم: «المرئي يجب أن يكون مقابلًا أو في حكم المقابل» عين المتنازع فيه، أو نقول: هب أنه يجب أن يكون كذلك في الشاهد، فلم قلت: إنه يجب أن يكون كذلك في الغائب وتقريره ما ذكرناه الآن. وبالله التوفيق.

[٢١.] مسألة: [أن الإله تعالى واحد]

الإله تعالى واحد؛ لأنا لو قدّرنا إلهين لكان إما أن يصح من أحدهما أن يفعل فعلاً على خلاف الآخر، أو لا يصح. فإن صح فليقدر ذلك؛ لأن ما ليس بممتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإلا لكان ممتنعًا لا ممكنًا. وعند وجود ذلك الاختلاف فإما أن يحصل مرادهما، فيكون الجسم الواحد متحركًا ساكنًا، وهو محال، أو لا يحصل مرادهما، وهو أيضًا محال؛ لأن المانع من حصول مراد كلّ واحدٍ منهما حصول مراد الآخر، فامتناع مراد كلّ واحدٍ منهما يتوقف على حصول مراد الآخر، فلو امتنعا معًا لوجدا معًا، وهو محال، أو يحصل مراد أحدهما دون مراد الثاني، وهو أيضًا محال؛ لأن كل واحدٍ منهما قادر على ما لا نهاية له، فلا يكون أحدهما أولى بالرجحان. ولأن الذي لا يحصل مراده يكون عاجزًا، فعاجزيته إن كانت أزلية فهو محال؛ لأن العجز إنما يعقل عما يصحّ وجوده، ووجود المخلوق الأزلي محال، فالعجز عنه أزلًا أيضًا محال، وإن كانت حادثة فهو محال؛ لأن هذا إنما يعقل لو كان قادرًا في الأزل ثم زالت قادريته. وذلك يقتضي عدم القديم، وهو محال. وأما إن امتنعت المخالفة فهو باطل؛ لأنه إذا كان كل واحدٍ منهما قادرًا على جميع المقدورات، والقادر يصحّ منه فعل مقدوره، فحينئذٍ يصحّ من هذا فعل الحركة لولا الآخر، ومن الآخر فعل السكون لولا هذا. فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد إلى ضده، لكن ليس تقدم قصد أحدهما على الآخر أولى من

Bu durumda bu ikisinden birinin kastının diğerinin kastına engel olması imkânsızdır. Sonuç olarak farklılık mümkün olur.

Şöyle itiraz edilirse: Niçin şöyle denilmesi mümkün olmasın?! Bu iki ilâh, hakîm olmaları nedeniyle ancak en iyi olanı (*aslah*) irade ederler. Bu en iyi olan birdir. O halde bu iki ilâhın ittifak etmeleri elbette zorunlu olur.

Şöyle deriz: Fiil ya sevk edici bir saike dayanır ya da dayanmaz. [i] Fiil eğer sevk edici bir saike dayanırsa kulun çirkin/kötü fiili seçmesi ancak Allah Teâlâ onda o fiile götüren bir saik yarattığında mümkün olur. Çirkine/kötüye götüren bir saik çirkini/kötüyü zorunlu kılarsa çirkin/kötü olur. Bu sevk edici bir saikin fâili, Allah Teâlâ olduğunda Allah Teâlâ'nın fiilinin, kastettiğiniz yoruma göre [yani daima en iyiyi yaratması yorumuna göre] güzel/iyi olmaması gerekir. Dolayısıyla iki ilâhın bir fiil üzerine ittifakı gerekmez. Sonuçta bu ikisi arasındaki farklılık mümkün olur. [ii] Fiil eğer sevk edici bir saike dayanmazsa iki ilâhtan birinin, güzellik/iyilik ve çirkinlik/kötülük bakımından eşit iki zıttan birini yaratmayı seçmesi, diğer ilâhın da diğerini yaratmayı seçmesi caiz olur ve bu durumda ikisi arasında farklılık meydana gelir. Başarı Allah'tandır.

العكس، فإذن يستحيل أن يصير قصد أحدهما مانعًا للآخر من القصد، فصحت المخالفة.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنهما لكونهما حكيمين لا يريدان إلا الأصلح، وذلك الأصلح واحد، فلا جرم يجب توافقهما.

قلنا: الفعل إما أن يتوقف على الداعي، أو لا يتوقف. فإن توقف على الداعي استحال من العبد أن يختار الفعل القبيح، إلا إذا خلق الله تعالى فيه داعيًا يدعو إليه، وإذا كان الداعي إلى القبيح موجبًا للقبيح كان قبيحًا، وإذا كان الفاعل لذلك الداعي هو الله تعالى لم يحب أن يكون فعل الله تعالى حسنًا بالتفسير الذي تريدونه، فلم يلزم اتفاق الإلهين على الفعل الواحد، فصحت المخالفة بينهما. وإن لم يتوقف الفعل على الداعي جاز في الضدين المتساويين في الحسن والقبيح أن يختار أحد الإلهين إيجاد أحدهما، والإله الآخر إيجاد الآخر. وحينئذٍ تحصل المخالفة بينهما. وبالله التوفيق.

ÜÇÜNCÜ KISIM

FİİLLER HAKKINDA SÖZ

[1.] Mesele: [Kulların Fiilleri Allah Teâlâ'nın Kudretiyle Gerçekleşir]

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî -Allah ondan razı olsun- kulun kudretinin, kudretine konu olan şeyde kesinlikle bir etkisinin olmadığını, bilakis kudret ve kudrete konu olan şeyin Allah Teâlâ'nın kudreti ile gerçekleştiğini iddia etmiştir. Kâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî fiilin bizzat kendisinin Allah Teâlâ'nın kudretiyle gerçekleştiğini ve fiilin itaat ve isyan olmasının ise kulun kudreti ile gerçekleşen sıfatlar olduğunu iddia etmiştir. Üstad Ebû İshak [el-İsferâînî] ise fiilin bizzat kendisinin iki kudretle gerçekleştiğini iddia etmiştir. İmâmü'l-Harameyn [el-Cüveynî] Allah Teâlâ'nın kul için kudret ve iradeyi var ettiğini, sonra bu ikisinin, kudrete konu olan şeyin varlığını zorunlu kıldığını iddia etmiştir ki, bu filozofların ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin de görüşüdür. Mu'tezile'nin cumhuru ise kulun, zorunlu kılma sıfatı üzere değil, bilakis seçim hürriyeti (*ihtiyâr*) sıfatı üzere fiillerinin var edeni olduğunu iddia etmiştir.

Bizim birkaç delilimiz vardır:

Birincisi: Kul fiil halinde ya terke güç yetirebilir ya da yetiremez. Eğer terke güç yetiremezse Mu'tezile'nin sözü geçersiz olur. Eğer güç yetirebilirse bu durumda fiilin terke tercih edilmesi, ya bir tercih sebebine ihtiyaç duymaz. Bu geçersizdir, çünkü bu, mümkünün iki tarafından birinin diğerine herhangi bir tercih sebebi olmaksızın tercihini caiz görmektir. Ya da bir tercih sebebine ihtiyaç duyar. Bu tercih sebebi eğer kulun fiili olursa bölümleme [tekrar başa] döner ve teselsül etmez, bilakis kulun fiili olmayan bir tercih sebebinde sona erer. Sonra bu tercih sebebinin meydana gelmesi anında, eğer bu fiilin meydana gelmemesi mümkünse, bu fiilin meydana gelmediği farz edilebilir. Bu durumda söz konusu tercih sebebinin iki vakte nispeti eşit olmasına rağmen fiil bazen meydana gelir, bazen de meydana gelmez. Bu iki vakitten birinin meydana gelmekle, diğerinin meydana gelmemekle özelleşmesi, mümkünün eşit iki tarafından birinin diğerine herhangi bir tercih sebebi olmaksızın tercihi olur ki, bu imkânsızdır. Eğer bu fiilin meydana gelmemesi imkânsız ise Mu'tezile'nin görüşü bütünüyle geçersiz olur. Çünkü tercih sebebi ne zaman meydana gelirse fiil zorunlu olur, ne zaman meydana gelmezse de imkânsız olur. Sonuç olarak kul seçim hürriyetinden bağımsız olmaz. Bu kesin bir sözdür.

القسم الثالث

الكلام في الأفعال

[١٠] مسألة: [أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى]

زعم أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلًا، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى. وزعم القاضي أبو بكر الباقلاني أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعةً ومعصيةً صفات تقع بقدرة العبد. وزعم الأستاذ أبو إسحق أن ذات الفعل تقع بالقدرتين. وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والإرادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور. وهذا قول الفلاسفة، ومن المعتزلة قول أبي الحسين البصري. وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله لا على نعت الإيجاب، بل على صفة الاختيار.

لنا وجوه: الأول: أن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه، فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة، وإن أمكنه فإما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح، وهو باطل؛ لأنه تجويز أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجحٍ؛ أو يفتقر، وذلك المرجّح إن كان من فعله عاد التقسيم، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى مرجّح لا محالة لا يكون من فعله، ثم عند حصول ذلك المرجّح إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل، فليفرض ذلك الفعل غير حاصلٍ، فحينئذٍ يحصل الفعل تارةً، ولا يحصل أخرى، مع أن نسبة ذلك المرجّح إلى الوقتين سواء، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول والآخر بعدم الحصول يكون ترجيحًا لأحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر من غير مرجّحٍ، وهو محال. وإن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلّية؛ لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، فلم يكن العبد مستقلًا بالاختيار، وهذا كلام قاطع.

İkincisi: Eğer kul kendi fiillerinin var edicisi olsaydı fiillerin ayrıntılarını bilirdi. [i] Çünkü biz bilgisiz bir var etmeyi mümkün görseydik, Allah Teâlâ'nın âlimliğinin ispatının delili geçersiz olurdu. [ii] Ayrıca tümel kasıt, tikelin meydana gelmesinde yeterli değildir. Çünkü tümelin bütün tikellere nispeti eşit düzeyde olduğundan, bir kısmının meydana gelmesi, geri kalanların meydana gelmesinden daha uygun değildir. Öyleyse sabit olmuştur ki, tikel kasıt gereklidir ve bu kasıt, tikel bilgiyle şartlıdır. Sonuç olarak kul, eğer kendi fiillerinin var edicisi olsaydı fiillerin ayrıntılarını bilirdi. Lakin kul, fiillerin ayrıntılarını bilmemektedir. [Çünkü] ilk olarak uyuyan için böyledir. İkinci olarak yavaş bir hareketin fâili, durduğunun farkında olmaksızın mesafenin bazı vehmedilen boşluklarında (*hayyiz*) dururken, bazı vehmedilen boşluklarında ise hareket eder. Üçüncü olarak Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre kulun kudretine konu olan, vehmedilen bir boşlukta meydana gelmenin kendisi değil, bilakis o meydana gelmenin illetidir. Bununla birlikte insanların çoğunluğu ne özet olarak ne ayrıntılı olarak söz konusu illetin farkındadır.

Üçüncüsü: Kul bir cismi durdurmak, Allah da hareket ettirmek irade ettiğinde ya ikisi de gerçekleşir. Oysa bu imkânsızdır, çünkü ikisinden her birinin gerçekleşmesini engelleyen, diğerinin irade edilmiş varlığıdır. Eğer birlikte imkânsız iseler birlikte var olurlardı ya da birlikte gerçekleşirlerdi ki, bu da imkânsızdır. Ya da sadece biri gerçekleşir ki, bu da geçersizdir, çünkü iki kudret, kudrete konu olan tek bir şeye etki etmede bağımsız olmak bakımından eşittirler. Tek bir şey gerçek bir olup farklılaşma kabul etmez. Bu durumda kudrete konu olan söz konusu şeyin varlığını gerektirmeye nispetleri bakımından iki kudret eşittiler, ancak farklılaşma bu anlamın dışındaki diğer şeylerdedir. Böyle olduğunda tercih imkânsızdır.

Hasım [durumundaki Mu'tezile, kendi iddiasını desteklemek için] aklî ve naklî deliller getirmiştir.

Aklî delil şudur: Kulun fiili eğer Allah Teâlâ tarafından yaratılsaydı kul kesinlikle fiile güç yetiremezdi. Çünkü Allah Teâlâ eğer fiili kul için yaratırsa, fiilin meydana gelmesi zorunlu olur ve eğer yaratmazsa fiilin meydana gelmesi imkânsız olur. Kul fiile ve terke güç yetiremiyor olsaydı, onun fiilleri cansızların hareketleri gibi olurdu. Nitekim aklın apaçıklığının, cansızların emredilmesi, yasaklanması, övülmesi ve yerilmesinin mümkün olmadığı hakkında kesin hükümde bulunması gibi, kulların fiillerinde de böyle olması zorunlu olur. Bu geçersiz olunca biliriz ki, kul fiillerinin var edicisidir.

Hasmın aklî deliline cevap: Bu sizi de bağlar. [i] Çünkü emir, eğer sevk edici saiklerin eşitliği halinde yöneltilirse bu durumda tercih imkânsız olur. Eğer iki taraftan birinin ağır basması halinde yöneltilirse bu durumda ağır basan taraf zorunlu, ağır basılan taraf ise imkânsız olur. [ii] Ayrıca Allah Teâlâ o fiilin varlığını biliyorsa fiil zorunlu olur, eğer yokluğunu biliyorsa imkânsız olur. O halde sorunun, hepsine varit olduğu ve gerçek cevabın *"O yaptığından sorumlu olmaz, onlar ise sorumludurlar"* (el-Enbiyâ 21/23) âyeti olduğu sabit olmuştur. Başarı Allah'tandır.

الثاني: لو كان العبد موجدًا لأفعال نفسه لكان عالمًا بتفاصيلها؛ إذ لو جوزنا الإيجاد من غير علم لبطل دليل إثبات عالمية الله تعالى. ولأن القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي؛ لأن نسبة الكلي إلى جميع الجزئيات على السواء، فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي، فثبت أنه لابدّ من القصد الجزئي، وهو مشروط بالعلم الجزئ. فثبت أنه لو كان موجدًا لأفعال نفسه لكان عالِمًا بتفاصيلها. لكنه غير عالم بتفاصيلها. أما أولًا ففي حق النائم، وأما ثانيًا فلأن الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحياز، والحركة في بعضها مع أنه لا شعور له بالسكون. وأما ثالثًا فلأن عند أبي علي وأبي هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيز، بل علّة ذلك التحصيل، مع أنه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلّة لا جملةً ولا تفصيلاً.

الثالث: إذا أراد العبد تسكين جسم وأراد الله تعالىٰ تحريكه فإما أن لا يقعا، وهو محال؛ لأن المانع من وقوع كل واحدٍ منهما وجود مراد الآخر، فلو امتنعا معًا لوجدا معًا أو يقعا معًا، وهو محال، أو يقع أحدهما دون الآخر، وهو باطل؛ لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت، فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية، إنما التفاوت في أمور أُخر خارجة عن هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح.

احتجّ الخصم بالمعقول والمنقول.

أما المعقول فهو أن فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى، لَما كان متمكّنًا من الفعل ألبتة؛ لأنه إن خلقه الله تعالى فيه لكان واجب الحصول، وإن لم يخلقه الله تعالى فيه كان ممتنع الحصول، ولو لم يكن العبد متمكّنًا من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات، فكما أن البديهة جازمة بأنه لا يجوز أمر الجمادات ونهيها ومدحها وذمها، وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد، ولما كان ذلك باطلًا علمنا كون العبد موجدًا.

والجواب: أنه لازم عليكم؛ لأن الأمر إن توجه حال استواء الدواعي ففي تلك الحالة يمتنع الترجيح، وإن توجه حال الرجحان فهناك الراجح واجب، والمرجوح ممتنع. ولأن ذلك الفعل إن علم الله تعالى وجوده فهو واجب، وإن علم الله تعالى عدمه فهو ممتنع، فثبت أن الإشكال وارد على الكل، وأن الجواب هو أنه تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [سورة الأنبياء ٢١/٢٣]. وبالله التوفيق.

Naklî delillere gelince onlar, bu konuda Allah Teâlâ'nın kitabıyla on bakımdan delil getirmişlerdir:

Birincisi, Kur'ân'da fiilin kullara izafe edilmesidir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Artık vay o kimselere ki kendi elleriyle kitap yazarlar"* (el-Bakara 2/79); *"Onlar ancak zanna uyarlar"* (el-En'âm 6/116); *"Bunun nedeni şudur: Allah, bir kez bir kavme verdiği bir nimeti, onlar kendilerindeki bu nimete erme sebebini değiştirmedikçe değiştirecek değildir"* (el-Enfâl 8/35); *"Hayır, sizi nefisleriniz böyle bir işe sevk etmiştir"* (Yûsuf 12/18); *"Bunun üzerine nefsi ona kardeşini öldürmeyi kolay gösterdi"* (el-Mâide 5/30); *"Kötülük yapan, o yüzden cezalandırılır"* (en-Nisâ 4/123); *"Herkes kazancına bağlıdır"* (et-Tûr 52/21); *"Zaten benim size karşı bir gücüm yoktu; ancak sizi çağırdım"* (İbrahim 14/22).

İkincisi, Kur'ân'da imanından dolayı mü'minin övülmesi, küfründen dolayı kâfirin yerilmesi, itaate sevap ve isyana günah vaat edilmesidir. Nitekim Allah şöyle buyurur: *"Bugün herkese kazandığının karşılığı verilecektir"* (el-Mü'min 40/17); *"Bugün o yaptığınız amellerin cezası verilecektir"* (el-Câsiye 45/28); *"Ve çok vefakâr olan İbrahim'in [sahifesi]ndeki [şeyler kendisine haber verilmedi mi?] Doğrusu hiçbir günahkâr başkasının günahını çekecek değildir"* (en-Necm 53/37-38); *"Ki herkes yaptığının karşılığını görsün"* (Tâhâ 20/15); *"İyiliğin karşılığı, yalnız iyilik değil midir?"* (er-Rahmân 55/60); *"Başka değil, ancak yaptığınız amellerin cezasını çekeceksiniz"* (en-Neml 27/90); *"Kim bir iyilik ile gelirse, ona on katı verilir. Kim de bir kötülük ile gelirse, yalnızca onun karşılığı ile cezalandırılır"* (el-En'âm 6/160); *"Her kim de zikrimden yüz çevirirse"* (Tâhâ 20/124); *"Bunlar âhireti, dünya hayatına satmış kimselerdir"* (el-Bakara 2/86); *"Kesinlikle inanmalarının arkasından inkara sapanlar"* (Âl-i İmrân 3/90).

Üçüncüsü, Allah Teâlâ'nın fiillerinin, yaratılmışların fiillerindeki uyumsuzluk, farklılık ve zulüm gibi olmaktan münezzeh olmasıdır. Uyumsuzluk konusunda Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Rahman'ın yaratmasında bir uyumsuzluk göremezsin?"* (el-Mülk 67/3); *"O ki yarattığı her şeyi güzel yarattı"* (es-Secde 32/7). Hâlbuki küfür ve zulüm güzel değildir. Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Biz gökleri ve yeri ve bu ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık"* (el-Hicr 15/85). Hâlbuki küfür hak değildir. Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Allah zerre kadar zulmetmez"* (en-Nisâ 4/40); *"Rabbin kullara zulmedici değildir"* (Fussilet 41/46); *"Biz onlara zulmetmedik"* (ez-Zuhruf 43/76); *"Bugün haksızlık yoktur"* (el-Mü'min 40/17); *"Ve onlara kıl kadar zulmedilmez"* (en-Nisâ 4/49).

Dördüncüsü, kulların küfür ve isyanlarından dolayı yerildiğine delalet eden âyetlerdir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Nasıl oluyor da Allah'ı inkâr ediyorsunuz?"* (el-Bakara 2/28). Kulun yapmaktan aciz olması durumunda inkâr ve kınama imkânsızdır. Size göre ➡

وأما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسألة من عشرة أوجه:

الأول: ما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [سورة البقرة ٢/٧٩]؛ ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [سورة الأنعام ٦/١١٦]؛ ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الأنفال ٨/٥٣]؛ ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ [سورة يوسف ١٢/١٨]؛ ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ [سورة المائدة ٥/٣٠]؛ ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [سورة النساء ٤/١٢٣]؛ ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [سورة الطور ٥٢/٢١]؛ ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ [سورة إبرٰهيم ١٤/٢٢].

الثاني: ما في القرآن من مدح المؤمن على الإيمان، وذمّ الكافر على الكفر، ووعد الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، كقوله تعالى: ﴿اَلْيَوْمَ تُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [سورة المؤمن ٤٠/١٧]؛ ﴿اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الجاثية ٤٥/٢٨]؛ ﴿وَإِبْرٰهِيمَ الَّذِي وَفّٰى أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرٰى﴾ [سورة النجم ٥٣/٣٧-٣٨]؛ ﴿لِتُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعٰى﴾ [سورة طٰه ٢٠/١٥]؛ ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ [سورة الرحمٰن ٥٥/٦٠]؛ ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة النمل ٢٧/٩٠]؛ ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزٰى إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [سورة الأنعام ٦/١٦٠]؛ ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي﴾ [سورة طٰه ٢٠/١٢٤]؛ ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا﴾ [سورة البقرة ٢/٨٦]؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ [سورة آل عمرن ٣/٩٠].

الثالث: الآيات الدالّة على أن أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم. أما التفاوت فكقوله تعالى: ﴿مَا تَرٰى فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [سورة الملك ٦٧/٣]؛ ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [سورة السجدة ٣٢/٧]، والكفر والظلم ليس بحسن. وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [سورة الحجر ١٥/٨٥]، والكفر ليس بحق. وقوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [سورة النساء ٤/٤٠]؛ ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [سورة فصلت ٤١/٤٦]؛ ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾ [سورة الزخروف ٤٣/٧٦]؛ ﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ [سورة المؤمن ٤٠/١٧]؛ ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [سورة النساء ٤/٤٩].

الرابع: الآيات الدالة على ذمّ العباد على الكفر والمعاصي، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ﴾ [سورة البقرة ٢/٢٨]، والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال، وعندكم

Allah Teâlâ, kâfirin başka bir fiile gücü yetmezken kâfirde küfrü yarattı ve küfrü irade etti. O halde onu nasıl kınıyor? Bu kapsamda Allah Teâlâ'nın şu âyetiyle delil getirdiler. *"İnsanlara hidayet geldiği zaman onları inanmaktan alıkoyan nedir?"* (el-İsrâ 17/94). Bu, soru (*istifhâm*) şeklinde bir inkâr olup bilinir ki, bir adam başka birini bir evde oradan çıkması mümkün olmayacak bir şekilde hapsetseydi ve ona "İhtiyaçlarımı görmekten seni alıkoyan şey nedir?" deseydi, bu gerçekten çirkin/kötü sayılırdı. Yine Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: *"Ne vardı bunlar Allah'a iman etselerdi ziyan mı ederlerdi?"* (en-Nisâ 4/39); Yine Allah Teâlâ İblis'e hitaben şöyle buyurdu: *"Seni secde etmekten alıkoyan nedir?"* (Sâd 38/75); Hz. Musa kardeşine şöyle hitap etti: *"Bunların sapıklığa düştüğünü gördüğün vakit, seni engelleyen ne oldu?"* (Tâhâ 20/92); Allah Teâlâ şöyle buyurdu: *"O halde onlara ne oluyor ki iman etmezler?"* (el-İnşikâk 84/20); *"O halde onlara ne oluyor ki öğütten yüz çeviriyorlar?"* (el-Müddessir 74/49); *"Allah seni affetsin, niçin onlara izin verdin?"* (et-Tevbe 9/43); *"Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun?"* (et-Tahrîm 66/1). Allah'ın, kendi yapmasına rağmen "Niçin yaptın?" demesi nasıl caiz olabilir? Nitekim Allah şöyle buyuruyor: *"Niçin hakkı bâtıla karıştırıyorsunuz?"* (Âl-i İmrân 3/71); *"Niçin Allah'ın yolundan engelliyorsunuz?"* (Âl-i İmrân 3/99). Sâhib b. Abbâd bu manayı ifade etmek için kendisine ait bir fasılda şöyle demiştir: "Allah irade etmediği halde nasıl oluyor da imanla emrediyor, küfrü irade ettiği halde nasıl oluyor da onu yasaklıyor ve bâtılı takdir ettiği halde nasıl oluyor da bâtılı cezalandırıyor? Nasıl oluyor da önce imandan çevirip sonra *"O halde nasıl çevriliyorsunuz?"* (Yûnus 10/32) diyor; onlar hakkında döndürmeyi yaratıp sonra *"Öyleyse nasıl döndürülüyorsunuz?"* (Yûnus 10/34) diyor; onlar için küfür yaratıp sonra *"Niçin inkâr ediyorsunuz?"* (Âl-i İmrân 3/70) diyor; onlar hakkında hakkı bâtıla karıştırmayı yaratıp sonra *"Niçin hakkı bâtıla karıştırıyorsunuz?"* (Âl-i İmrân 3/71) diyor, onları yoldan çevirip sonra *"Niçin Allah'ın yolundan engelliyorsunuz?"* (Âl-i İmrân 3/99) diyor; onlarla iman arasına engel koyup sonra *"Ne vardı bunlar Allah'a iman etselerdi ziyan mı ederlerdi?"* (en-Nisâ 4/39) diyor, onlardan doğru yolu giderip sonra *"Nereye gidiyorsunuz?"* (Tekvîr 81/26) diyor; onları din konusunda yüz çevirinceye dek saptırıp sonra *"O halde onlara ne oluyor ki öğütten yüz çeviriyorlar?"* (el-Müddessir 74/49) diyor?!"

Beşincisi, içinde Allah'ın, kullarının fiillerinde özgür olduklarını ve fiillerin kendi dilekleriyle ilgili olduğunu zikrettiği âyetlerdir. Bunlardan bir kısmı şöyledir: Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: *"Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin"* (el-Kehf 18/29); *"İstediğinizi yapın"* (Fussilet 41/40); *"Çalışın! Yaptıklarınızı hem Allah görecek..."* (et-Tevbe 9/105); *"İçinizden ileri gitmek veya geri kalmak isteyen kimseler için...!"* (el-Müddessir 74/37); *"Dileyen onu düşünür"* (el-Müddessir 74/55); *"İşte bu bir öğüttür. Dileyen Rabbine giden yolu tutar"* (el-İnsân 76/29); *"Artık dileyen Rabbine bir yol tutar"* (en-Nebe' 78/39). Kuşkusuz Allah Teâlâ, ➡

أنه تعالى خلق الكفر في الكافر وأراد منه، وهو لا يقدر على غيره، فكيف يوبخه عليه. واحتجّوا في هذا الباب بقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُؤْمِنُوا اِذْ جَاءَهُمُ الْهُدٰى﴾ [سورة الإسراء ٩٤/١٧]، وهو إنكارٌ بلفظ الاستفهام، ومعلوم أن رجلًا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول له: «ما منعك من التصرف في حوائجي؟» كان ذلك منه مستقبحًا، وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ اٰمَنُوا بِاللّٰهِ﴾ [سورة النساء ٣٩/٤]؛ وقوله لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ﴾ [سورة ص ٧٥/٣٨]؛ وقول موسى عليه السلام لأخيه: ﴿مَا مَنَعَكَ اِذْ رَاَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾ [سورة طٰه ٩٢/٢٠]؛ وقوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الانشقاق، ٢٠/٨٤]؛ ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [سورة المدثر ٤٩/٧٤]؛ ﴿عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [سورة التوبة ٤٣/٩]؛ ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ﴾ [سورة التحريم ١/٦٦]؛ وكيف يجوز أن يقول لم تفعل مع أنه ما فعله. وقوله: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [سورة اٰل عمرٰن ٧١/٣]؛ ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ﴾ [سورة اٰل عمرٰن ٩٩/٣]. وقال الصاحب بن عبّاد في فصل له في هذا المعنى: كيف يأمر بالإيمان ولم يرده، وينهى عن الكفر وأراده، ويعاقب على الباطل وقدره، وكيف يصرفه عن الإيمان، ثم يقول: ﴿فَاَنّٰى تُصْرَفُونَ﴾ [سورة يونس ٣٢/١٠]؛ ويخلق فيهم الإفك، ثم يقول: ﴿فَاَنّٰى تُؤْفَكُونَ﴾ [سورة يونس ٣٤/١٠]؛ وأنشأ فيهم الكفر، ثم يقول: ﴿لِمَ تَكْفُرُونَ﴾ [سورة اٰل عمرٰن ٧٠/٣]؛ وخلق فيهم لبس الحق بالباطل، ثم يقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [سورة اٰل عمرٰن ٧١/٣]؛ وصدهم عن السبيل، ثم يقول: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ﴾ [سورة اٰل عمرٰن ٩٩/٣]؛ وحال بينهم وبين الإيمان، ثم قال: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ اٰمَنُوا بِاللّٰهِ﴾ [سورة النساء ٣٩/٤]؛ وذهب بهم عن الرشد، ثم قال: ﴿فَاَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [سورة التكوير ٢٦/٨١]؛ وأضلهم في الدين، حتى أعرضوا، ثم قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [سورة المدثر ٤٩/٧٤].

الخامس: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم. فمنها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [سورة الكهف ٢٩/١٨]؛ ﴿اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [سورة فصلت ٤٠/٤١]؛ ﴿اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ﴾ [سورة التوبة ١٠٥/٩]؛ ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ اَنْ يَتَقَدَّمَ اَوْ يَتَاَخَّرَ﴾ [سورة المدثر ٣٧/٧٤]؛ ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ﴾ [سورة المدثر ٥٥/٧٤]؛ ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ اِلٰى رَبِّهٖ سَبِيلًا﴾ [سورة الإنسان ٢٩/٧٦]؛ ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ اِلٰى رَبِّهٖ مَاٰبًا﴾ [سورة النبأ ٣٩/٧٨]. وقد أنكر الله

dilemeyi kendisinden olumsuzlayıp Allah'a izafe eden kimseyi reddetmek için şöyle buyurdu: "*Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki: Allah dileseydi ne biz ortak koşardık...*" (el-En'âm 6/148); "*Bir de dediler ki: Rahman dileseydi biz onlara tapmazdık*" (ez-Zuhruf 43/20).

Altıncısı, içinde kullara fiilleri emrettiği ve yitip gitmeden önce o fiillere koşmayı emrettiği âyetlerdir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: "*Rabbinizin bağışına koşun!*" (Âl-i İmrân 3/133); "*Rabbinizden bir bağışlanmaya yarışın!*" (el-Hadîd 57/21); "*Allah'ın davetçisine uyun ve ona iman edin!*" (el-Ahkâf 46/31); "*Allah'a ve Resul'e icabet edin!*" (el-Enfâl 8/24); "*Ey iman edenler, rüku edin, secde edin, Rabbinize kulluk edin!*" (el-Hac 22/77); "*Hakkınızda hayırlı olması için hemen ona iman edin!*" (en-Nisâ 4/170); "*Rabbinizden size indirilenin en güzeline uyun!*" (ez-Zümer 39/55); "*Rabbinize yönelin!*" (ez-Zümer 39/54). Mu'tezile şöyle dedi: Emredilen, yerine getirmekten aciz ve engellenmiş iken ona itaati ve itaate koşmayı emretmek nasıl uygun olabilir?! Nasıl ki kötürüm ve aciz durumdaki bir oturana "Kalk!" denilmesi, dağın uçurumundan atılan kimseye "Kendini koru!" denilmesi imkânsız ise burada da böyledir.

Yedincisi, Allah Teâlâ'nın yardım istemeye teşvik ettiği âyetlerdir. Bunun örneği Allah Teâlâ'nın şöyle buyurduğu âyetlerdir: "*Yalnız sana ibadet ederiz, yalnız senden yardım dileriz*" (el-Fâtiha 1/5); "*Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığın!*" (en-Nahl 16/98); "*Allah'tan yardım dileyin!*" (el-A'râf 7/128). Allah Teâlâ küfrün ve isyanların yaratıcısı olduğunda O'ndan nasıl yardım istenilir?! Aynı şekilde lütufların ve sevk eden saiklerin geçersiz olması gerekir. Çünkü Allah Teâlâ kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunda Allah Teâlâ'nın yapacağı lütuftan kul için hangi fayda meydana gelir ki?! Fakat lütuflar Allah Teâlâ'nın şu âyeti gereği meydana gelecektir: "*Onlar her yıl bir veya iki kere kendilerinin çeşitli belalara uğratıldıklarını görmüyorlar mı?*" (et-Tevbe 9/126); "*Eğer insanlar hep (küfre sapacak) bir ümmet olacak olmasaydı...*" (ez-Zuhruf 43/33); "*Eğer Allah rızkı kullarına bol bol verseydi...*" (eş-Şûrâ 42/27); "*Sen yalnızca Allah'ın rahmeti sayesinde onlara yumuşak davrandın*" (Âl-i İmrân 3/159); "*Muhakkak ki namaz hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar*" (el-Ankebût 29/45).

Sekizincisi, peygamberlerin günahlarını itiraflarına ve bunları kendilerine izafe etmelerine delalet eden âyetlerdir. Nitekim Allah Teâlâ Hz. Âdem'den (a.s.) hikâye ederek şöyle buyuruyor: "*Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik*" (el-A'râf 7/23); Hz. Yunus'tan (a.s.) hikâye ederek şöyle buyuruyor: "*Seni tenzih ederim, ben gerçekten zalimlerden oldum*" (el-Enbiyâ 21/87); Hz. Musa'dan (a.s.) hikâye ederek şöyle buyuruyor: "*Rabbim, ben kendime zulmettim*" (el-Kasas 28/16). Hz. Yakup (a.s.) çocuklarına şöyle dedi: "*Hayır, nefisleriniz aldatmış da size bir iş yaptırtmış*" (Yûsuf 12/18); →

تعالى على من نفى المشيئة عن نفس وأضافها إلى الله تعالى، فقال: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [سورة الأنعام ١٤٨/٦]؛ ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمٰنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [سورة الزخروف ٢٠/٤٣].

السادس: الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال والمسارعة إليها قبل فواتها، كقوله: ﴿وَسَارِعُوا اِلٰى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [سورة آل عمرٰن ١٣٣/٣]؛ ﴿سَابِقُوا اِلٰى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [سورة الحديد ٢١/٥٧]؛ ﴿اَجِيبُوا دَاعِيَ اللهِ وَاٰمِنُوا بِهٖ﴾ [سورة الأحقاف ٣١/٤٦]؛ ﴿اسْتَجِيبُوا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [سورة الأنفال ٢٤/٨]؛ ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ [سورة الحج، ٧٧/٢٢]؛ ﴿فَاٰمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ [سورة النساء ١٧٠/٤]؛ ﴿وَاتَّبِعُوا اَحْسَنَ مَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [سورة الزمر ٥٥/٣٩]؛ ﴿وَاَنِيبُوا اِلٰى رَبِّكُمْ﴾ [سورة الزمر ٥٤/٣٩]. قالوا: وكيف يصح الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعًا عاجزًا عن الإتيان به وكما يستحيل أن يقال للمقعد العاجز الزمن: «قم!»، ولمن يرمى من شاهق جبل: «احفظ نفسك!»، فكذا ههنا.

السابع: الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به، كقوله تعالى: ﴿اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [سورة الفاتحة ٥/١]؛ ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [سورة النحل ٩٨/١٦]؛ ﴿اسْتَعِينُوا بِاللهِ﴾ [سورة الأعراف ١٢٨/٧]. فإذا كان الله تعالى خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به؟ وأيضًا: يلزم بطلان الألطاف والدواعي؛ لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى، لكن الألطاف حاصلة؛ لقوله تعالى: ﴿اَوَلَا يَرَوْنَ اَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً اَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [سورة التوبة ١٢٦/٩]؛ ﴿وَلَوْلَا اَنْ يَكُونَ النَّاسُ اُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [سورة الزخروف ٣٣/٤٣]؛ ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهٖ﴾ [سورة الشورٰى ٢٧/٤٢]؛ ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [سورة آل عمرٰن ١٥٩/٣]؛ ﴿اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [سورة العنكبوت ٤٥/٢٩].

الثامن: الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم، وإضافتها إلى أنفسهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا﴾ [سورة الأعراف ٢٣/٧]؛ وعن يونس عليه السلام: ﴿سُبْحَانَكَ اِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة الأنبياء، ٨٧/٢١]؛ وعن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ اِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ [سورة القصص ١٦/٢٨]؛ وقال يعقوب عليه السلام لأولاده: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا﴾ [سورة يوسف ١٨/١٢]؛

Hz. Yusuf (a.s.) şöyle dedi: *"Şeytan benimle kardeşlerimin arasını bozduktan sonra..."* (Yûsuf 12/100); Hz. Nuh (a.s.) şöyle dedi: *"Ey Rabbim, senden bilmediğim şeyi istemekten sana sığınırım"* (Hûd 11/47). Mu'tezile şöyle dedi: İşte bu âyetler peygamberlerin (a.s.) kendi fiillerinin faili olduklarını itiraf etmelerine delalet etmektedir.

Dokuzuncusu, kâfirlerin ve isyan edenlerin, küfür ve isyanlarının kendilerinden olduğunu itiraf etmelerine delalet eden âyetler. Bunun örneği Allah Teâlâ'nın şu âyetleridir: *"Sen Rablerinin huzurunda suçu birbirlerinin üzerine atıp durdukları zaman bu zalimleri bir görseydin! Güçsüz olanlar küstahça böbürlenenlere: Siz olmasaydınız kesinlikle inanmışlardan olurduk! diyeceklerdir. Küstahça böbürlenenler ise güçsüzlere: Nasıl olur? Doğru yol size açıkça gösterildikten sonra biz mi sizi (zorla) ondan alıkoyduk? Hayır, suçlu olan sizdiniz! diyeceklerdir"* (Sebe' 34/31-32); *"Sizi Sekar'a sokan nedir? Suçlular der ki: Biz namaz kılanlardan değildik"* (el-Müddessir 74/42-43); *"Her ne zaman oraya bir topluluk atılsa, onun bekçileri onlara: Size uyarıcı bir peygamber gelmemiş miydi? diye sorarlar. Onlar şöyle derler: Evet, bize uyarıcı geldi ama biz yalanladık ve Allah hiçbir şey indirmedi, siz ancak büyük bir sapıklık içindesiniz dedik"* (el-Mülk 67/8-9); *"Bunlara kitaptan nasipleri erişir ve sonunda kendilerine göndereceğimiz melekler gelip canlarını alırken: Hani o, Allah'ı bırakıp da taptıklarınız nerede? dediklerinde: Onlar bizi bırakıp kayboldular! derler ve kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerinde şahitlik ederler. Girin bakalım cinlerden ve insanlardan sizden önce geçen milletlerin arasında ateşe! der. Her millet girdikçe, kendilerine uyup sapıklığa düştüğü hemşiresine (dindaşına) lanet eder. Sonunda hepsi orada birbirlerine ulanırlar. Sonrakileri, öndekileri göstererek: Ey Rabbimiz, işte şunlar bizi yoldan çıkardılar; onun için onlara ateşten iki katlı azap ver! derler. Allah: Her birinize iki katlı, fakat bilmiyorsunuz der. Öndekiler de sonrakilere: Sizin bize karşı hiçbir üstünlüğünüz olmadı. Artık kendi kazancınızın cezası olarak tadın azabı derler"* (el-A'râf 7/37-39).

Onuncusu, Allah Teâlâ'nın, küfür ve isyanlarına rağmen kâfirlerin âhiretteki özlem ve dönüş taleplerini zikrettiği âyetler. Bunun örneği şu ayetlerdir: *"Ve onlar orada şöyle feryat ederler: «Ey Rabbimiz, bizleri çıkar..."* (el-Fâtır 35/37); *"Diyecek ki: Rabbim, döndür, döndür beni, döndür! Belki ben, iyi işler yaparım!"* (el-Mü'minûn 23/99-100); *"Bir görsen o zaman suçluları; Rablerinin huzurunda başlarını eğmişler"* (es-Secde 32/12); *"Yahut şöyle diyecektir: Allah bana doğru yolu gösterseydi, her halde ben takvâ sahiplerinden olurdum"* (ez-Zümer 39/57). İşte bunlar Mu'tezile'nin *"Ona ne önünden, ne de ardından batıl gelemez; o hüküm ve hikmet sahibi, öğülmeye layık olan Allah tarafından indirilmiştir"* (Fussilet 41/42) özelliğini haiz olan aziz kitabın âyetlerinden getirdikleri delillerin toplamıdır.

Şöyle denilemez: Söz iki yöne sahiptir. Birincisi, yukarıda geçen bu âyetler, bütün fiillerin Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğuna delalet eden aşağıdaki şu âyetlerle muarızdır: *"Her şeyin yaratıcısı Allah'tır"* (el-En'âm 6/102); *"Allah onların kalplerini mühürlemiştir"* (el-Bakara 2/7); *"Allah kimi de saptırmak isterse, sanki göğe yükseliyormuş gibi, göğsünü dar ve sıkıntılı yapar"* (el-En'âm 6/125); *"Hâlbuki sizi ve yaptıklarınızı Allah yarattı"* (es-Saffât 37/96); *"Dilediğini yapandır"* (el-Burûc 85/16). Allah imanı diliyor, onu yaratıyor ve imanın yaratıcısı olduğunda küfrün de yaratıcısı oluyor. Çünkü farklı görüşte olan bir kimse yoktur. İkincisi: Biz her ne kadar kulun kendi fiillerinin var edicisi olduğunu reddetsek de fiilin fâili ve onun kazananı (*müktesib*) olduğunu kabul ediyoruz. Sonra kazanma (*kesb*) hakkında şu iki görüş vardır: Birincisi, Allah Teâlâ olağan düzenini (*âdet*), ➜

وقال يوسف عليه السلام: ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ [سورة يوسف، ١٠٠/١٢]؛ وقال نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة هود ٤٧/١١]. قالوا: فهذه الآيات دالّة على اعتراف الأنبياء عليهم السلام بكونهم فاعلين لأفعالهم.

التاسع: الآيات الدالّة على اعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [سورة سبأ ٣١/٣٤] إلى قوله: ﴿أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ﴾ [سورة سبأ ٣٢/٣٤]؛ وقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [سورة المدثر ٤٢/٧٤-٤٣]؛ ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ [سورة الملك ٨/٦٧] إلى قوله: ﴿فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا﴾ [سورة الملك ٩/٦٧]؛ وقوله: ﴿أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [سورة الأعراف ٣٧/٧] إلى قوله: ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [سورة الأعراف ٣٩/٧].

العاشر: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجد منهم في الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية، وطلب الرجعة كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا﴾ [سورة فاطر ٣٧/٣٥]؛ وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا﴾ [سورة المؤمنون ٩٩/٢٣-١٠٠]؛ ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ﴾ [سورة السجدة ١٢/٣٢]؛ ﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة الزمر ٥٧/٣٩]. فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [سورة فصلت ٤٢/٤١].

ولا يقال: الكلام عليه من وجهين: الأول: أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالّة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام ١٠٢/٦]؛ ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة البقرة ٧/٢]؛ ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [سورة الأنعام ١٢٥/٦]؛ ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ سورة الصافات، ٩٦/٣٧]؛ ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [سورة البروج ١٦/٨٥]. وهو يريد الإيمان فيكون فاعلًا له، وإذا كان فاعلًا للإيمان كان فاعلًا للكفر؛ لأنه لا قائل بالفرق. والثاني: وهو أنا وإن نفينا كون العبد موجدًا لأفعال نفسه لكنا نعترف بكونه فاعلًا لها ومكتسبًا لها. ثم في الكسب قولان: أحدهما أن الله تعالى أجرى عادته بأن

kul itaate kesin karar verdiğinde onu yaratmak, isyana kesin karar verdiğinde onu yaratmak suretiyle icra eder. Bu takdire göre var edici olmasa bile kul var edici gibi olur. Şu halde bu kadarı emir ve yasak için niçin yeterli olmasın?! İkincisi, fiilin bizzat kendisi her ne kadar Allah Teâlâ'nın kudreti ile meydana gelse de fiilin itaat ve isyan olması, o fiilin bizzat kendisine ait sıfatların meydana gelmesi olup bu da kulun kudretiyle gerçekleşir. O halde bu, niçin emir ve yasağın olabilirliğinde yeterli olmasın?!

Çünkü biz [Mu'tezile olarak] şöyle cevaplarız: Birincisinin cevabı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın zikrettiği şu genel cevaptır: Allah Teâlâ Kur'ân'ı kâfirlerin lehlerine değil aleyhlerine bir delil olması için indirdi. Eğer bu âyetlerle, "Kulların fiilleri Allah'ın kazâsıyla gerçekleşir" şeklinde zikrettiğin şey kastedilseydi, Araplar Hz. Peygamber'e (s.a.s.) "Allah bizim kalplerimizde imanı mühürlemiş iken sen nasıl bizi imanla emredersin, Allah bizde küfrü yaratmışken sen nasıl bizi küfürden sakındırırsın" derdi. Bu ise Hz. Peygamber'in peygamberliği konusunda şüphelerin en güçlüsü olurdu. Böyle olmayınca biliriz ki, bu âyetlerle kastedilen senin zikrettiğin şeyler değildir. Her bir âyet üzerine ayrıntılı açıklama ise uzun uzadıya yazılmış kitaplarda yer almaktadır. İkincisinin cevabı şudur: Kul ya bir şeyi varlığa getirmede tek başına yetkili olur ya da olmaz. Bu olumlama ve olumsuzlama olup ikisi arasında üçüncü bir durum yoktur. Eğer birincisi ise Mu'tezile'nin görüşünü kabul etmişsiniz demektir. Eğer ikincisi ise kul, baskı altında/zorlanmış (*muztar*) olur. Çünkü Allah Teâlâ kulda fiili yarattığında elbette ki meydana gelir. Yaratmadığında da fiilin onda meydana gelmesi imkânsız olur. Bu durumda kul baskı altında olmuş olur. Dolayısıyla sorunlar [tekrar başa] döner. Bu gerekçeli açıklamadan açığa çıkar ki, kazanma (*kesb*), karşılığı olmayan bir isimdir. Onun "Kul isyanı seçtiğinde meydana gelir, itaati seçtiğinde meydana gelir" sözü hakkında şöyle deriz: "O seçmenin meydana gelmesi ya kendisi sebebiyledir ya da kendisi sebebiyle değildir." Birincisi hasmın görüşüdür. İkincisi ise *ilzâmı* gidermez. Onun "Fiilin itaat ve isyan olması, fiilin bizzat kendisi için kulun kudretiyle meydana gelen sıfatlardır" sözü hakkında şöyle deriz: Bu, hâdis kudretin müessir olduğunu itiraf etmektir. Bu ise hasmın görüşünü kabul etmektir.

[Hasmın, yani Mu'tezile'nin aklî ve naklî delillerine] cevap: Bu sorunlar, Mu'tezile'ye karşı da dile getirilir. [i] Çünkü Allah Teâlâ'nın olacağını bildiği şeyin gerçekleşmesi zorunlu olur, Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği şeyin gerçekleşmesi imkânsız olur. [ii] Ayrıca eğer sevk eden saikin ağır basması var olmazsa fiil imkânsız olur, var olursa zorunlu olur. Sorun, işte bu iki noktada Mu'tezile'ye karşı da ileri sürülür. Mu'tezile'nin zekilerinden biri şöyle demişti: "Bu iki soru, Mu'tezilîliğin düşmanıdır. Bu iki soru olmasaydı zafer bizim olurdu." Allah en iyi bilir.

[2.] Mesele: [Allah Teâlâ Bütün Oluşları İrade Edendir]

Allah Teâlâ Mu'tezile'nin görüşünün aksine bütün oluşları irade edendir.

العبد إذا صمم العزم على الطاعة فإنه تعالى يخلقها، ومتى صمم العزم على المعصية فإنه يخلقها وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد، وإن لم يكن موجدًا، فلم لا يكفي هذا القدر في الأمر والنهي. وثانيها: أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى، ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد، فلم لا يكفي هذا في صحة الأمر والنهي.

لأنا نجيب عن الأول بجواب إجمالي ذكره أبو الهذيل: وهو أن الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجّة على الكافرين لا ليكون حجّة لهم، ولو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرت من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي عليه السلام: كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا، وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا. وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوّته عليه السلام، فلما لم يكن كذلك علمنا أن المراد منها غير ما ذكرت. وأما الكلام التفصيلي على كلّ واحدٍ من الآيات ففي المطوّلات. وعن الثاني: أن العبد إما أن يكون مستبدًّا بإدخال شيء في الوجود، وإما أن لا يكون. فهذا نفي وإثبات، ولا واسطة بينهما. فإن كان الأول فقد سلمتم قول المعتزلة، وإن كان الثاني كان العبد مضطرًّا؛ لأن الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لا محالة، وإذا لم يخلقه استحال حصوله فيه، فكان العبد مضطرًّا، فتعود الإشكالات. وعند هذا التحقيق فيظهر أن الكسب اسم بلا مسمّى. قوله: «العبد إذا اختار المعصية حصلت وإذا اختار الطاعة حصلت»، قلنا: حصول ذلك الاختيار به أو لا به. والأول قول الخصم. والثاني لا يدفع الإلزام. قوله: «كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد»، قلنا: هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثّرة، وهو تسليم لقول الخصم.

والجواب: أن هذه الإشكالات واردة على المعتزلة؛ لأن ما علم الله تعالى أنه يوجد كان واجب الوقوع، وما علم الله تعالى أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع. ولأنه إن لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل، وإن وجد وجب، فكان الإشكال واردا عليهم في هذين المقامين. ولقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول: هذان السؤالان هما العدوان للاعتزال، ولولاهما لتم الدست لنا. والله أعلم.

[٢٠.] مسألة: [أنه تعالى مريد لجميع الكائنات]

إنه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافًا للمعتزلة.

Delilimiz şunlardır: [i] Açıkladığımız üzere, Allah Teâlâ bütün oluşların yaratıcısıdır. Bir şeyin yaratıcısının onun varlığını irade eden olduğu daha önce geçmişti. [ii] Ayrıca imanın kâfir tarafından varlığa gelmeyeceği bilindiğine göre, kâfir tarafından onun varlığa getirilmesi imkânsız olur. Nitekim bu açıktır. Dolayısıyla Allah Teâlâ onun imkânsız olduğunu bilir. Bir şeyin imkânsız olduğunu bilen onu irade etmez. Dolayısıyla O'nun kâfirin imanını irade etmesi imkânsız olur.

Mu'tezile [Allah'ın kötülüğü irade etmediği konusunda] birkaç gerekçeyle delil getirdi: Birincisi: Kâfir imanla emredilmiştir. Emir iradeye delalet eder. İkincisi: İtaat iradeye uygunluktur. Şayet Allah Teâlâ kâfirin küfrünü irade etseydi kâfir küfrü sebebiyle Allah'a itaat etmiş olurdu. Üçüncüsü: Allah Teâlâ'nın hükmüne (*kazâ*) rıza vaciptir. Küfür Allah'ın hükmüyle olsaydı küfre rıza vacip olurdu. Fakat küfre rıza, küfürdür.

Birincisinin cevabı: Biz emretmenin iradeye delalet ettiğini kabul etmiyoruz. Bunun açıklaması inşallah fıkıh usûlünde gelecek. İkincisinin cevabı: İtaat iradeye değil, emre uygunluktur. Üçüncüsünün cevabı: Küfür hükmün kendisi değildir. Bilakis hükmün iliştiği şeydir. Dolayısıyla biz hükme rıza gösteririz, yoksa hakkında hüküm verilene değil.

[3.] Mesele: [Doğma (*tevellüd*) Ya da Doğrudan Var Etme (*mübâşeret*) ve Olağan Düzen (*âdet*)]

Biz bir cismi hareket ettirdiğimizde Mu'tezile'ye göre elimizin hareketi bu cismin hareketini zorunlu kılar. Bu bize göre geçersizdir. Bu "doğma" (*tevellüd*) şeklinde meşhur olan meseledir.

Bizim delilimiz şudur: Bir şey Zeyd ve Amr'ın eline bitişik olduğunda, sonra bu ikisinden biri, diğeri iterken o şeyi çektiğinde, o şeyin hareketinin bu ikisinden biriyle gerçekleşmesi diğeriyle gerçekleşmesinden daha uygun değildir. Bu durumda ya ikisiyle de gerçekleşir. Bu imkânsızdır, çünkü bir eser üzerinde iki bağımsız müessirin bir araya gelmesi gerekir -ki bu daha önce geçtiği üzere imkânsızdır- ya da bu ikisiyle gerçekleşmez. Ulaşılmak istenen sonuç zaten budur.

Mu'tezile ise [doğma (*tevellüd*) iddiasına] yapmayı ve yapmamayı emretmenin ve yasaklamanın güzel/iyi olmasıyla delil getirdi.

Cevap daha önce geçmiştir. Burada ilave edilecek şudur: Allah Teâlâ etkilenende söz konusu fiillerin meydana gelmesinin ardından etkilenende bu eserleri yaratmasıyla olağan düzeni (*âdet*) sürdürdüğüne göre, niçin bu kadarı hitabın güzel/iyi görülmesinde yeterli olmasın?! Başarıya ulaştıran Allah'tır.

[4.] Mesele: Filozofların Mümkünlerin Mertebeleri Hakkındaki Görüşlerinin Ayrıntıları Hakkında

Şöyle dediler: Allah Teâlâ mutlak anlamda birdir. Daha önce geçtiği üzere birden ancak bir çıktığından, o birin malûlü de birdir. O malûl ya arazdır ya da cevherdir. Birincisi geçersizdir, ⇢

لنا: أنا بينا أنه تعالى خالقها. وقد تقدّم أن خالق الشيء مريد لوجوده، ولأنه لما علم أن الإيمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالًا، كما ظهر، فيكون الله تعالى عالِمًا بكونه محالًا، والعالم بكون الشيء محالًا لا يريده، فيستحيل أن يريد الإيمان من الكافر.

احتجّوا بأمورٍ: أحدها: أنه أمر الكافر بالإيمان، والأمر يدلّ على الإرادة. وثانيها: أن الطاعة موافقة الإرادة، فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعًا له بكفره. وثالثها: أن الرضا بقضاء الله تعالى واجب، فلو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به، لكن الرضا بالكفر كفر.

والجواب عن الأول: لا نسلّم أن الأمر يدلّ على الإرادة، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في أصول الفقه. وعن الثاني: أن الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة. وعن الثالث: أن الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي.

[٣.] مسألة: [التولد والمباشرة أو العادة الجارية]

إذا حركنا جسمًا فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك الجسم، وهو عندنا باطلٌ، وهذا هو المسألة المشهورة بالتولد.

لنا: أنه إذا التصق جزء واحد بيد زيد وعمرو، ثم جذبه أحدهما حال ما دفعه الآخر، فليس وقوع حركته بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر، فإما أن يقع بهما معًا، وهو محال؛ لأنه يلزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان -وهو محال على ما تقدّم- أو لا يوجد بهما، وهو المطلوب.

احتجّوا بحسن الأمر والنهي بالفعل والترك.

والجواب: قد تقدّم، والزيادة ههنا: أن الله تعالى لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المتأثر عقيب حصول هذه الأفعال في المتأثر، فلم لا يكفي هذه القدر في حسن الخطاب. وبالله التوفيق.

[٤.] مسألة: في تفصيل قول الفلاسفة في ترتيب الممكنات

قالوا: ثبت أنه سبحانه وتعالى واحد محض، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، على ما تقدّم، فمعلوله شيء واحد، وهو إما أن يكون عرضًا أو جوهرًا، والأول باطل؛

çünkü araz cevhere muhtaçtır. İlk malûl araz olsaydı cevherin illeti olur, dolayısıyla cevher ona muhtaç olurdu. Oysa araz, cevhere muhtaçtı, neticede kısırdöngü oluşmaktadır. O halde ilk malûl cevherdir. İmdi bu cevher ya yer kaplayandır ya da yer kaplayan değildir. Birincisi imkânsızdır, çünkü yer kaplayan, madde ve suretten bileşiktir. Madde ve suretin birlikte Zorunlu Varlık'tan sadır olması mümkün değildir. Bilakis bunların birinin daha önce olması gerekir. Önce olanın madde olması mümkün değildir, çünkü madde kabul edendir. Eğer ilk malûl madde olursa hem fâil hem kabul eden olur. Bu imkânsızdır. Önce olanın suret olması da mümkün değildir, çünkü ilk malûl eğer suret olsaydı suret maddenin illeti olurdu. Dolayısıyla suret fâil olma noktasında maddeye ihtiyaç duymazdı. Fiilinde maddeye muhtaç olmayan her şey, zatında da maddeye ihtiyaç duymaz. Bu durumda suret, suret olmaz ki, bu çelişkidir. Sonuç olarak ilk malûlün yer kaplamadığı, madde olmadığı, suret olmadığı sabit olmuştur. Bu durumda ilk malûl, soyut bir cevherdir. İlk malûlün fiillerinin cisimler aracılığıyla olması mümkün değildir. Çünkü ilk malûlün bütün cisimlerin illeti olması gerekir. Bütün cisimlerin illeti olanın illetliği, cisimler aracılığıyla değildir. O halde ilk malûl nefis de değildir. Bu durumda ilk malûl, mutlak anlamda akıldır. Sonuçta sabit olmuştur ki Allah Teâlâ'nın yarattığı ilk şey akıldır. Sonra [biz filozoflar] şöyle deriz: Eğer onun malûlü de bir şey ise ve sonsuza kadar o malûlün malûlü de bir şey ise bu durumda hiçbir şey yoktur ki biri diğerinin illeti olması lazım gelmesin. Oysa bu geçersizdir. Bu durumda malûlü birden çok olan bir şeyin bulunması ve iki malûlün illetteki çokluğa dayanmaları gerekir. Ondaki çokluğun basit zatından ya da Zorunlu Varlık'tan kaynaklanması mümkün değildir. Aksi takdirde bir olandan, birden çok şey çıkmış olurdu. Bu durumda geriye onun kendi zatından bir şeye, Zorunlu Varlık'tan gelen bir şeye sahip olması kalıyor. Kendi zatından sahip olduğu şey, başkasından sahip olduğu şeye eklenince onda çokluk meydana geliyor. Fakat kendi zatından sahip olduğu şey imkândır. İlk'ten sahip olduğu şey ise varlıktır. En değerli olanın en değerli olana illet kılınması gerekir. Bu nedenle elbette ki biz onun imkânını, en üst feleğin illeti kıldık, varlığını da ikinci akıl için illet kıldık. Sonra bu mertebelenme üzere her akıldan bir akıl çıkmaya devam eder. Bu mertebeler, bizim âlemimizi yöneten faal akılda son bulur.

Bil ki [filozofların mümkünlerin mertebelerine dair] bu [görüşleri], geçersizdir. [1] Çünkü bu, "Birden ancak bir çıkar" düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Bunun hakkındaki söz daha önce geçmiştir. [2] Yine bu, imkânın müessir olduğu düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Bu da imkânsızdır. [a] Çünkü eğer imkân, varlıkla ilgili bir şey olsaydı ya zorunlu olurdu. Bu, ilk olarak imkânın, mümkünün sıfatı olup mümküne muhtaç olması nedeniyle, ikinci olarak Zorunlu Varlık'ın bir olması nedeniyle imkânsızdır. [Ya da mümkün olur.] Mümkün olursa teselsül gerekir. [b] Ayrıca imkânın, varlığa ait bir illetinin olması gerekir. İmkânın illeti eğer Zorunlu Varlık ise Zorunlu Varlık imkânın ve varlığın illeti olur, dolayısıyla Zorunlu Varlık'tan iki eser sâdır olur. İmkânın illeti, eğer başkası olursa bu imkânsızdır. Çünkü zorunlu dışındaki şey ya odur [yani imkândır] ya da onun malûlüdür. ➞

لأن العرض محتاج إلى الجوهر، فلو كان المعلول الأول عرضًا لكان علّة للجوهر، فيكون الجوهر محتاجًا إليه، وقد كان محتاجًا إلى الجوهر، ولزم الدور، فهو إذن جوهر. وهو إما متحيز أو غير متحيز، والأول محال؛ لأن المتحيز مركّب من المادة والصورة، ولا يجوز صدورهما معًا عن واجب الوجود، بل لابد وأن يكون أحدهما أسبق، ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة؛ لأن المادة قابلة، فلو كان المعلول الأول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معًا، وهو محال، ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة؛ لأن المعلول الأول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة، فتكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة، وكل ما كان في فعله غنيًّا عن المادة كان في ذاته غنيًّا عن المادة، فلا تكون الصورة صورةً، هذا خلف. فثبت أن المعلول الأول ليس بمتحيّزٍ ولا هيولى ولا صورة، فهو إذن جوهر مجرد، ولا يجوز أن تكون أفعاله بواسطة الأجسام؛ لأن المعلول الأول يجب أن يكون علةً لجميع الأجسام، وعلة جميع الأجسام لا تكون عليتها بواسطة الأجسام، فالمعلول الأول ليس بنفس، فهو عقل محض، فثبت أن أول ما خلق الله تعالى العقل. ثم نقول: إن كان معلوله شيئًا واحدًا، ومعلول ذلك المعلول شيئًا واحدًا أبدًا لزم أن لا يوجد شيئان إلا وأحدهما علة للآخر، وهو باطل. فإذن لابد وأن يوجد شيء يكون معلوله أكثر من واحد، والمعلولان لابد وأن يستندا إلى كثرة في العلة، ولا يجوز أن يكون الكثرة التي فيه من ذاته البسيطة أو من واجب الوجود، وإلا فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد، فبقي أن يكون له من ذاته شيءٌ ومن واجب الوجود شيءٌ، فإذا ضم ما له من ذاته إلى ما له من غيره حصلت فيه كثرة، لكن الذي له من ذاته الإمكانُ، والذي له من الأول الوجودُ، وينبغي أن يجعل الأشرف علة للأشرف، فلا جرم جعلنا إمكانه علة للفلك الأعلى ووجوده علة للعقل الثاني، ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقلٍ عقلٌ، وذلك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال المدبّر لعالَمِنا.

واعلم أن هذا باطل؛ لأنه بناءً على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وقد مر الكلام فيه؛ وعلى أن الإمكان مؤثر، وهو محال؛ لأنه لو كان أمرًا وجوديًا لكان إما واجبًا، وهو محال: أما أولًا فلأنه صفة الممكن ومحتاجة إليه. وأما ثانيًا فلأن واجب الوجود واحد، وإن كان ممكنًا لزم التسلسل. ولأنه لابد له من علّة وجودية، وعلته إن كان هو واجب الوجود كان واجب الوجود علةً للإمكان والوجود، فقد صدر عنه أثران، وإن كان غيره فهو محال؛ لأن ما عدا الواجب إما هو أو معلولاته، ولا هو ولا

Ne imkân ne de onun malûlü imkânın illetidir. Sonuç olarak imkânın yoklukla ilgili bir şey olduğu sabit olduğundan imkânın varlıkla ilgili bir şeyin illeti olması imkânsızdır. [c] Ayrıca mümkünler eşittir. Eğer ilk aklın imkânı, onun varlığının illeti olsaydı, diyelim ki o feleğin imkânı kendi varlığının illeti olsun. Fakat onun kendine ait imkânı, kendi zatı gereğidir. Onun varlığı imkânının gereği olduğuna göre, zatı gereği zorunlu varlık olurdu. Böylece zatı gereği mümkün, zatı gereği zorunlu olurdu. Ayrıca bir olan felekte çok sayıda mevcut vardır. Çünkü felekte bir madde, cisimsel suret ve feleğe ait türsel suret vardır ve felek, her kategoriden bir araza sahiptir. Bu şeylerin tek bir yöne -o da imkândır- dayandırılması, çokluğun bire dayandırılmasıdır ki, bu imkânsızdır.

[5.] Mesele: Filozofların Kazâ ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Açıklaması Hakkındadır

Filozoflar mevcudun ya akıllar ve felekler gibi sırf iyilik olduğunu ya da bu âlemdeki gibi baskın olan bir iyilik olduğunu iddia etmişlerdir. Zira hastalık her ne kadar çok olsa da sağlık daha çoktur. Aklen âlemdeki şeylerin bütünüyle kötülüklerden arınmış olarak var edilmesi imkânsız olduğundan ve daha az kötülük yüzünden çok iyiliğin terk edilmesi çok şer demek olduğundan hikmet bakımından âlemi var kılmak gerekti. O halde kuşkusuz iyilik de kötülük de irade edilmiş şeylerdir. Fakat iyilik kendisinden razı olunan bir irade edilen iken kötülük bizzat kerih görülen ve zorunlu olarak irade edilendir. Bu kaide hakkında *Şerhu'l-İşârât*'ta konuşmuştuk.

[6.] Mesele: [Güzellik/İyilik ve Çirkinlik/Kötülük]

Güzellik/iyilik ve çirkinlik/kötülük ile [i] doğaya (*tab'*) uygunluk ve aykırılık, [ii] bir şeyin yetkinlik ve eksiklik sıfatı olması kastedilir. Her ikisi bu iki anlamda da aklîdir. Bu ikisiyle bazen de [iii] fiilin ödül ve cezayı, övgü ve yergiyi gerektiren olması kastedilir. Bu, söz konusu anlamıyla Mu'tezile'nin görüşünün aksine şer'îdir.

Delillerimiz şunlardır: Birincisi: Tartışmanın geçtiği yerlerden biri, güç yetirilemeyecek bir şeyle yükümlü tutulmanın (*teklîf*) çirkinliği/kötülüğü meselesidir. Şöyle deriz: Eğer bu çirkin/kötü olsaydı Allah Teâlâ yapmazdı. Oysa Allah bunu yapmıştır. Bunun delili: [i] İman etmeyeceğini bilmesine rağmen ve ne zaman böyle olursa imanın imkânsız olduğunu bilmesine rağmen kâfir imanla sorumlu tutulmuştur. [ii] Ayrıca Allah Ebû Leheb'i imanla sorumlu tutmuştur. Allah Teâlâ'nın hakkında haber verdiği her şeyin tasdik edilmesi imandandır. Onun haber verdiklerinden birisi de Ebû Leheb'in iman etmeyeceğidir. O halde Allah Ebû Leheb'i iman etmekle ve iman etmemekle sorumlu tutmuştur. Bu, iki zıddın bir araya getirilmesiyle sorumlu tutmaktır.

İkincisi: Eğer bir şey çirkin/kötü olsaydı ya Allah tarafından ya da kul tarafından çirkin/kötü olurdu. Her iki kısım da geçersizdir. O halde çirkinlik/kötülük görüşü geçersizdir. Allah Teâlâ'nın çirkin/kötü fiil yapmadığı, hakkında ittifak edilen bir meseledir. Kulun çirkin/kötü fiil yapmadığının gerekçesi ise şudur: Kuldan çıkan şey, ondan zorunlulukla çıkmaktadır. Çünkü daha önce açıklanmıştı ki, →

معلولاته علة له، فثبت أن الإمكان أمر عدمي، فيستحيل أن يكون علةً للأمر الوجودي. ولأن الإمكانات متساوية، فلو كان إمكان العقل الأول علة لوجود ذلك، فليكن إمكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه، لكن إمكانه له لذاته، فإذا كان وجوده لازمًا لإمكانه كان واجب الوجود لذاته، فيكون الممكن لذاته واجبًا لذاته. وأيضًا: الفلك الواحد فيه موجودات كثيرة؛ لأن فيه هيولى، وصورة جسمية، وصورة نوعية فلكية، وله من كلّ مقولة عرض. فإسنادُ هذه الأشياء إلى الجهة الواحدة -وهي الإمكان- إسنادُ الكثرة إلى الواحد، وهو محال.

[٥.] مسألة: في شرح قولهم في القضاء والقدر

زعموا أن الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك؛ أو الخير غالب عليه كما في هذا العالم، فإن المرض وإن كان كثيرًا لكن الصحة أكثر، فلما امتنع عقلًا إيجاد ما في هذا العالم مبرأً عن الشرور بالكلية، وكان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرًّا كثيرًا - وجب في الحكمة إيجاده، فلا جرم الخير والشرّ مرادان، لكن الخير مراد مرضي به، والشر مراد بالضرورة ومكروه بالذات. وهذه القاعدة قد تكلّمنا عليها في شرح الإشارات.

[٦.] مسألة: [الحسن والقبح]

الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته، وكون الشيء صفة كمال أو نقصان، وهما بهذين المعنيين عقليان. وقد يراد بهما كون الفعل موجبًا للثواب والعقاب والمدح والذم. وهو بهذا المعنى شرعي عندنا، خلافًا للمعتزلة.

لنا وجوه: الأول: أن من صور النزاع قبح تكليف ما لا يطاق، فنقول: لو كان قبيحًا لما فعله الله تعالى، وقد فعله بدليل أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، وعلمه بأنه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالًا. ولأنه كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فقد كلفه بأن يؤمن وبأن لا يؤمن، وهذا تكليف الجمع بين الضدين.

الثاني: لو قبح شيء لقبح إما من الله تعالى أو من العبد، والقسمان باطلان، فالقول بالقبح باطل. أما أنه لا يقبح من الله تعالى شيء فمتفق عليه. وأما أنه لا يقبح من العبد فلأن ما يصدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار؛ لما بيّنّا أنه يستحيل

Allah Teâlâ kulda fiile götüren bir saik yaratması haricinde kuldan fiilin çıkması imkânsızdır. Ne zaman Allah Teâlâ kulda [fiile] sevk eden bir saik yaratırsa fiil zorunlu olur. Baskı altındaki kimseden çıkan bir şeyin çirkin/kötü olmayacağı konusunda ittifak vardır.

Üçüncüsü: Yalan, peygamberi zalimden kurtarmayı içeriyorsa güzel/iyi olur. Şöyle denilemez: Güzel/iyi olan burada yalan değil, tarizdir [yani bir sözün zahir anlamının tam tersi amaçlanarak kullanılması], ya da şöyle denilir: Yalan çirkinliği/kötülüğü gerektirir, fakat eser, bir engel nedeniyle gerektirenden geri kalabilir. Çünkü biz birincisine şöyle cevap veririz: Bu [tariz olması] takdirine göre âlemde yalan kalmaz. Çünkü içinde bir şey saklandığında doğru olmayacak hiçbir yalan yoktur. İkincisine şöyle cevap veririz: Bu durumda hiçbir yalanın çirkinliği/kötülüğü hakkında kesin hükümde bulunmamız mümkün olmaz. Çünkü burada hiç kimsenin bilemeyeceği bir engelin varlığı nedeniyle hükmün geriye kalma ihtimali vardır.

Mu'tezile şöyle delil getirdi: Zulmün ve yalanın çirkin/kötü olduğuna dair zorunlu bilgi meydana gelmiştir. Bunun şeriata dayandırılması, şeriatı kabul etmeyen kimse için de meydana gelmesi nedeniyle mümkün değildir.

Cevap: Eğer bununla doğaya uygunluğun ve aykırılığın meydana gelmesinin zorunlu bilgisini kastediyorsan bu, hiç kimsenin reddetmediği şeylerdendir. Eğer bununla başka bir şeyi kastediyorsan o kabul edilmez (*men'*).

[7.] Mesele: [Allah Teâlâ'ya Hiçbir Şey Zorunlu Değildir]

Bize göre kesinlikle Allah Teâlâ'ya hiçbir şey zorunlu değildir. Mu'tezile bunun aksi görüştedir. Zira onlar lütuf, ıvaz [yani dünyadaki acıların karşılığını âhirette verme], mükâfât (*sevap*) ve âhirette aslahı [yani en uygun olanı yaratma] Allah üzerine zorunlu görüyorlar. Bağdât Mu'tezilesi ise özellikle azabı ve dünyada aslahı zorunlu görüyor.

Delilimiz şudur: [1] Hüküm ancak şeriatla sabit olur. Şeriatın üstünde hiçbir hâkim yoktur. Dolayısıyla Allah'a hiçbir şey zorunlu değildir. [2] Ayrıca [a] lütuf, zorlama sınırına ulaşmayacak bir şekilde fiile sevk eden saikin tercih edilmesini ifade eder. Bu sınıra götüren saik kendinde varlığı mümkün olan bir şeydir. Allah Teâlâ bütün mümkünlere kâdirdir. O halde Allah Teâlâ'nın o vasıta olmaksızın o sınıra ulaştıran o saikı var kılmaya kâdir olması gerekir. [b] Ivaz eğer zorunlu olsaydı acının giderilmesi o büyük faydaların giderilmesi olurdu. Dolayısıyla kastetmeyi engellemenin çirkin/kötü olması gibi, acının başkasından giderilmesinin de çirkin/kötü olması zorunlu olur. [c] Sevaba gelince Allah Teâlâ'nın kula sayısız nimeti vardır ki, bunlarla birlikte bu kadar itaatle sorumlu tutmak güzeldir/iyidir. Dolayısıyla duyularımıza konu olan dünyada olduğu gibi itaate karşılık, ödülün zorunlu görülmemesi gerekir. [d] Dünyada aslah, zorunlu değildir. Çünkü fakir kâfir için aslah, her iki dünyada da azap çeken olmasın diye yaratılmamaktır. Aslah, kulların cennette yaratılmaları, onların güzel/iyi ve arzulanan şeyler vasıtasıyla çirkinlikten/kötülükten müstağni kılınmalarıdır. ⇝

صدور الفعل عنه، إلا إذا أحدث الله تعالى الداعي فيه إلى ذلك الفعل ومتى أحدث الله تعالى الداعي فيه، كان الفعل واجبًا، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء.

الثالث: أن الكذب يحسن إذا تضمن تخليص نبي من ظالم. لا يقال: الحسن هناك التعريض، لا الكذب؛ أو يقول الكذبة تقتضي القبح، لكنه قد يتخلف الأثر عن المقتضى لمانع؛ لأنا نجيب عن الأول: بأنه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم؛ لأنه لا كذب إلا ومتى أضمر فيه شيء صار صدقًا. وعن الثاني أنه حينئذٍ لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب؛ لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع لا يطلع عليه أحد.

احتجوا بأن العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الإنعام، ولا يجوز إسناده إلى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع.

والجواب: إن أردت به العلم الضروري بحصول الملائمة والمنافرة الطبيعية، فذلك مما لا يأباه أحد، وإن أردت به غيره فممنوع.

[٠٧] مسألة: [لا يجب على الله تعالى شيء]

لا يجب على الله تعالى شيء عندنا ألبتة، خلافًا للمعتزلة. فإنهم يوجبون اللطف والعوض والثواب والأصلح في الدين. والبغداديون خاصة يوجبون العقاب ويوجبون الأصلح في الدنيا.

لنا: أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا حاكم على الشرع، فلا يجب عليه شيء. ولأن اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي إلى حد الإلجاء، فالداعية الواصلة إلى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه، والله تعالى قادر على جميع الممكنات، فوجب أن يكون الله تعالى قادرًا على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الواسطة. وأما العوض فلو كان واجبًا لكان دفع الألم دفعًا لتلك المنافع العظيمة، فكان يجب أن يقبح دفع الألم عن الغير، كما قبح المنع من القصد. وأما الثواب فلله تعالى من النعم على العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات، فوجب أن لا يوجب الطاعة الثواب كما في الشاهد. وأما الأصلح في الدنيا فغير واجب؛ لأن الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق، حتى لا يكون معذبًا في الدارين، والأصلح أن يخلق العباد في الجنة وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة. وأما

[e] Azaba gelince azap Allah'ın hakkıdır. Azabın yapılmasında O'nun elde edeceği bir fayda, düşürülmesinde O'nun uğrayacağı bir zarar yoktur. Ancak dünyada olduğu gibi ahirette de düşürülmesi güzel/iyi olur.

[8.] Mesele: [Allah Teâlâ'nın Herhangi Bir Amaç (*Garaz*) İçin Bir Şey Yapması Caiz Değildir]

Mu'tezile'nin ve fakîhlerin çoğunluğunun görüşünün aksine Allah Teâlâ'nın herhangi bir amaç (*garaz*) için bir şey yapması caiz değildir.

Delilimiz şudur: [i] Bir amaç için fiil yapan herkes o şeyi yapmakla yetkinliği talep eder. Başkasıyla yetkinliği talep eden zatı gereği eksiktir. [ii] Ayrıca farz edilebilen her amaç, mümkünlerdendir. Allah Teâlâ onu doğrudan yaratmaya kâdirdir. Dolayısıyla o fiilin aracılığı saçma (*abes*) olur. "O amacın o fiil olmaksızın elde edilmesi mümkün değildir" denilemez. Çünkü şöyle diyoruz: Amaç olmaya uygun olan ancak kula hazzın ulaştırılmasıdır. Bu ise hiçbir vasıta olmaksızın Allah Teâlâ'nın kudretinin yapabileceği bir şeydir.

Mu'tezile şöyle delil getirdi: Amaç (*garaz*) için yapılmayan bir şey saçmadır (*abes*). Hikmetli kimse hakkında saçma fiil (*abes*) caiz değildir.

Şöyle deriz: Eğer saçma fiil (*abes*) ile amacı (*garaz*) olmayan fiili kastediyorsan bu, bir şeye kendisiyle delil getirmektir. Eğer bununla başka bir şeyi kastediyorsan onu açıkla.

[9.] Mesele: [Mu'tezile'ye Göre Yükümlü Tutmanın Güzel/İyi Olmasının İlleti]

Mu'tezile şöyle dedi: Yükümlü tutmanın güzel/iyi olmasının illeti, [kulun] yüceltilmeye (*ta'zim*) hak kazanması için yol açmaktır. Zira [kulu] yüceltmeyi, [Allah'ın karşılık olmaksızın] lütfetmesi, çirkindir/kötüdür.

Bu bize göre geçersizdir. Çünkü bu görüş, güzellik/iyilik ve çirkinlik/kötülük görüşüne ve Allah Teâlâ üzerine zorunlu olma (*vâcib alellah*) görüşü üzerine inşa edilmiştir. Bu kabul edilse bile biz, hakkında fayda ve zararın imkânsız olduğu zatın, [kulu] yüceltmeyi [ona] lütfetmesinin, çirkin/kötü olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun kabul edilmesi takdirinde bile [bize göre] yüceltmenin hak kazanılması meşakkatli fiillerle sorumlu tutmaya dayanmaz. Bunun delili şudur: Kelime-i şehadeti telaffuz etmek cihat ve oruçtan daha kolaydır. Bununla birlikte kelime-i şehadetle hak kazanılan şey, daha büyüktür. Şayet kastedilen, yüceltmeyi hak etmek olsaydı Allah Teâlâ'nın bizim gücümüzü artırması, sonra meşakkat olmaksızın hak kazanmanın meydana gelmesi için bize zor gelmeyen şeylerle bizi sorumlu tutması zorunlu şeylerden olurdu.

Yükümlü tutmayı (*teklîf*) reddedenler birkaç delil getirdiler:

العقاب فلأن العذاب حقه، وليس له في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر، فيحسن إسقاطه كما في الشاهد.

[٨.] مسألة: [لا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئًا لغرض]

لا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئًا لغرض، خلافًا للمعتزلة، ولأكثر الفقهاء.

لنا: أن كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات، فيكون الله تعالى قادرًا على إيجاده ابتداء، فيكون توسط ذلك الفعل عبثًا. لا يقال: لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطة؛ لأنا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضًا ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد، وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط.

احتجوا بأن ما يفعل إلا لغرض فهو عبث، والعبث على الحكيم غير جائز.

قلنا: إن أردت بالعبث الفعل الخالي عن الغرض فهو استدلال بالشيء على نفسه، وإن أردت به غيره فبينه.

[٩.] مسألة: [علة حسن التكليف عند المعتزلة]

قالت المعتزلة علّة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم، فإن التفضل بالتعظيم قبيح.

وهذا عندنا باطل؛ لأنه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى. وبعد تسليمه فلا نسلم أن التفضّل بالتعظيم قبيح ممن يستحيل عليه النفع والضرّ. وبتقدير تسليمه فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالأفعال الشاقّة، بدليل أن التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم، مع أن المستحق به أعظم. فلو كان المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوتنا، ثم يكلفنا ما لا يشقّ علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقّة.

احتج نفاة التكليف بأمور:

Birincisi: Her şey Allah'ın yaratması ve iradesiyle olduğunda yükümlü tutma ne hakkında olacaktır? Mu'tezile her ne kadar irade sıfatını inkâr etse de onlar da bilgi sıfatını kabul ediyorlar. Buna göre varlığı [Allah tarafından] bilinen şeyin gerçekleşmesi zorunludur. Yokluğu bilinen şeyin de gerçekleşmesi imkânsızdır. O halde yükümlü tutma ne hakkında olacaktır?!

İkincisi: Yükümlü tutma, [fiile] sevk eden iki saikin eşitliği anında olursa imkânsız olur. Çünkü bu durumda fiil imkânsızdır. Eğer ağır basma anında olursa ağır basan zorunlu, ağır basılan taraf ise imkânsızdır. O halde yükümlü tutma ne hakkında olacaktır?!

Üçüncüsü: Fiille sorumlu tutmak ya fiilin şimdide hazır olması durumunda ya da bundan önce gerçekleşir. Birincisi imkânsızdır. Çünkü var olanın var kılınması ve varlığı anında yok edilmesi imkânsızdır. İkincisi de geçersizdir. Çünkü onun bir şeyin fâili olmasının, kudretine konu olan şeyin kudretten meydana gelmesi dışında bir anlamı yoktur. Böylece şimdiki zamanda var olmayan bir fiil sebebiyle şimdide fâil olması imkânsızdır. O, şimdide bir şeyle kesinlikle emredilmiş değildir bilakis bu, ikinci zamanda onunla emredileceğini bildirmek üzere olur.

Eğer "Onun fiilin fâili olması, fiilin kudretten meydana gelmesine ilave bir şeydir" dersen ben de şöyle derim: Bu ilave şey, ya sorumlu tutulan yükümlünün kudretine konu olan bir şeydir ya da onun kudretine konu olan bir şey değildir. Eğer yükümlünün kudretine konu bir şey ise onu ya varlığı anında ya da varlığından önce gerçekleştirmekle emredilir ve zikredilen mahzur döner. Eğer onun kudretine konu değilse onunla emredilmesi imkânsız olur.

Dördüncüsü: Meşakkatli fiili emretmek, eğer bir amaç (*garaz*) için değilse saçma bir şeydir (*abes*). Bu, hikmet sahibi biri hakkında caiz değildir. Eğer bir amaç için ise onun, hakkında fayda ve zarar imkânsız olan zata ait kılınması imkânsızdır. Kula ait kılınması da imkânsızdır, çünkü o fayda ya bu dünyada (*'âcil*) ya âhirettedir (*âcil*). Birincisi [yani dünyadaki] geçersizdir, çünkü insan şimdi onunla acı çekmektedir. İkincisi [yani ahiretteki] de imkânsızdır. Çünkü söz konusu amaç, hazzın kula ulaşmasından başka bir şey değildir. Allah Teâlâ buna doğrudan kâdir olduğundan teklifin aracı kılınması saçma (*abes*) olur.

Hepsine birden cevap şudur: Bunlar, niçin kanıtlamasının (*limmiyyet*) talebi üzerine inşa edilmiştir. Oysa o, geçersizdir. Çünkü her şeyin illetli kılınması gerekmez. Aksi takdirde o illetin illeti de başka bir illet ile illetli kılınırdı ve teselsül gerekirdi. Bilakis kesinlikle illetli kılınmayacak bir şeyde sonlanması gerekir. Buna en uygun olan şey ise Allah Teâlâ'nın fiilleri ve hükümleridir. O her ne yaparsa yapsın yapmasının bir illeti yoktur. Allah Teâlâ en iyi bilendir.

أحدها: أنه إذا كان الكل بخلقه وإرادته ففيم التكليف؟ والمعتزلة وإن أنكروها فقد اعترفوا بالعلم، فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع، وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوقوع، ففيم التكليف؟

وثانيها: أن التكليف إن كان عند استواء الداعيتين فهو محال؛ لأن في هذه الحالة الفعل ممتنع. وإن كان عند الرجحان فالراجح واجب، والمرجوح ممتنع، ففيم التكليف؟

وثالثها: أن التكليف بالفعل إما أن يقع حال حضور الفعل أو قبله. والأول محال؛ لأن إيجاد الموجود محال، ودفعه حال وجوده محال. والثاني أيضًا باطل؛ لأن كونه فاعلًا للشيء لا معنى له إلا حصول المقدور عن القدرة، فعلى هذا يستحيل أن يكون هو فاعلًا في الحال لفعل لا يوجد في الحال، فلم يكن هو مأمورًا في الحال بشيءٍ أصلًا، بل يكون ذلك إعلامًا بأنه سيصير في الزمان الثاني مأمورًا به.

فإن قلت: كونه فاعلًا للفعل أمر زائد على حصول الفعل عن القدرة، قلت: فذلك الزائد إما أن يكون مقدورًا للمكلّف أو لا يكون مقدورًا له، فإن كان مقدورًا له، فإما أن يؤمر بإيقاعه حال وجوده أو قبله، ويعود المحذور المذكور، وإن لم يكن مقدورًا له استحال أن يكون مأمورًا به.

ورابعها: أن الأمر بالفعل الشاقّ إن لم يكن لغرضٍ فهو عبث، وهو غير جائزٍ على الحكيم، وإن كان لغرضٍ يستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضر، ويستحيل عوده إلى العبد؛ لأن ذلك النفع إما في العاجل أو في الآجل. والأول باطل؛ لأن الإنسان يتأذى به في الحال. والثاني محال؛ لأن ذلك الغرض ليس إلا وصول اللذة إليه، والله تعالى قادر عليه ابتداءً، فيكون توسّط التكليف عبثًا.

والجواب عن الكل أنه مبني على طلب اللمية، وهو باطل؛ لأنه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللًا، وإلا لكانت علية تلك العلة معلّلةً بعلة أخرى، ولزم التسلسل، بل لابد من الانتهاء إلى ما لا يكون معلّلًا ألبتة، وأولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه، فكل شيء صنعه لا علّة لصنعه. والله تعالى أعلم.

DÖRDÜNCÜ KISIM

İSİMLER HAKKINDA SÖZ

Her şeyin ismi ya onun mahiyetine ya mahiyetinin bir parçasına ya mahiyetinin dışında bir şeye ya da bu ikisinden bileşmiş bir şeye delalet eder. Dış ya hakikî ya göreli (*izâfî*) ya selbî ya da bunlardan bileşmiş bir sıfat olur.

Allah Teâlâ'nın mahiyetine ait bir ismin olması caiz midir, değil midir? Eğer "Allah Teâlâ'nın mahiyetinin beşer için bilinmesi mümkündür" dersek caizdir. Böyle demezsek, değildir. Allah'ın mahiyetinin bir parçasına delalet eden isim ise imkânsızdır. Çünkü Allah'ın zatının hakikatinde bileşiklik imkânsızdır. Diğer kısım isimler ise caizdir. Olumsuzlamalar ve görelikler basit ve sonsuz sayıda bileşik olduğundan elbette ki uygun sonsuz sayıda ismin varlığı caizdir. Allah en iyi bilendir.

القسم الرابع

الكلام في الأسماء

اسم كل شيء إما أن يدلّ على ماهيته، أو على جزء ماهيته، أو على الأمر الخارج عن ماهيته، أو على ما يتركب عنهما. والخارج إما أن يكون صفة حقيقية، أو إضافية، أو سلبية، أو ما يتركّب عنها.

وهل يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسم أم لا؟ فإن قلنا ماهية الله تعالى معلومة للبشر جاز، وإلا فلا. وأما الاسم الدال على جزء ماهية الله تعالى فذلك محال؛ لامتناع التركب في حقيقة ذات الله تعالى. وأما سائر الأقسام فجائزة، ولما كانت السلوب والإضافات بسيطة، ومركبة غير متناهية، لا جرم جاز وجود أسماء لا نهاية لها متناسبة. والله أعلم.

DÖRDÜNCÜ ANA BÖLÜM

SEM'İYYÂT HAKKINDA

Sem'iyyât birkaç kısım halinde düzenlenmiştir.

الركن الرابع
في السمعيات

وهو مرتب على أقسام

BİRİNCİ KISIM

PEYGAMBERLİKLE İLGİLİ MESELELER HAKKINDA

[1.] Mesele: [Mucize]

Mucize, muarazanın yokluğuyla birlikte meydan okumaya bitişik ve olağandışı bir şeydir. Tanımda biz "şeydir" dedik, çünkü mucize bazen alışılmışın dışında olanı varlığa getirmek şeklinde olur, bazen de alışılmış olanı engellemek şeklinde olur. "Olağandışı" dedik ki, böylece [peygamberlik] iddia eden kişi olağandışı ile başkasından ayrışsın. "Meydan okumaya bitişik" dedik ki, böylece [peygamberlik iddiasındaki bir] yalancı, geçmişte yaşamış bir [peygamberin] mucizesini kendisi için bir delil olarak kullanmasın, ayrıca *irhâs* [yani peygamberlikle görevlendirilmeden önce peygamberlerden sâdır olan olağanüstü olaylar] ve kerametlerden ayrışsın. "Muarazanın yokluğuyla birlikte" dedik ki, böylece sihir ve göz boyamadan ayrışsın.

[2.] Mesele: [Hz. Muhammed Allah'ın elçisidir]

Hz. Muhammed (s.a.s.) Allah'ın elçisidir. Yahudiler, hristiyanlar, mecusîler ve dehrîlerden bir grup buna muhaliftir.

Bizim üç bakımdan delimiz vardır:

Birinci yol/delil –ki güvenilir yol budur–: Hz. Muhammed nübüvvet iddiasında bulunmuş ve elinde mucize zuhûr etmiştir. Böyle olan kimse *nebî* ve *resûl*dür. "Nübüvvet iddiasında bulunmuş" dememiz tevâtür [derecesindeki haberlerden] kaynaklanmaktadır. "Elinde mucize zuhûr etmiştir" dememiz ise şu üç gerekçe sebebiyledir:

Birinci gerekçe: Hz. Muhammed Kur'ân'ı getirmiştir. Kur'ân ise mucizedir. Kur'ân'ı onun getirdiği, onu başkasının getirmediği tevâtürle sabittir. Kur'ân'ın mucize olmasının gerekçesi ise onun [Arapçayı kusursuz bir şekilde konuşan] fasîhlere, muaraza getirmeleri için meydana okuması, onların ise bundan âciz olmalarıdır. Bu onun mucize olduğuna delalet eder.

İkinci gerekçe: Hz. Muhammed'den çok sayıda mucize aktarılmıştır. Bunlara az yiyecekle çok insanı doyurmak, parmaklarının arasından suyun fışkırması, konuşamayan hayvanlarla konuşmak örnek olarak verilebilir. Bunların her biri her ne kadar tevâtür derecesine ulaşmasa da tevâtür bunlardan birinin olabilirliğine delalet etmektedir. Bu nakledilenlerden herhangi biri doğru olursa amaç gerçekleşmiş demektir.

القسم الأول

في النبوات

[١.] مسألة: [المعجز]

المعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي، مع عدم المعارضة. وإنما قلنا: «أمر»؛ لأن المعجز قد يكون إتيانًا بغير المعتاد، وقد يكون منعًا من المعتاد. وإنما قلنا: «خارق للعادة»؛ ليتميّز به المدّعي عن غيره، وإنما قلنا: «مقرون بالتحدي»؛ لئلا يتخذ الكاذبُ معجزَ مَن مضى حجةً لنفسه، وليتميّز عن الإرهاص والكرامات. وإنما قلنا «مع عدم المعارضة»؛ ليتميّز عن السحر والشعبذة.

[٢.] مسألة: [محمدٌ رسول الله]

محمّدٌ رسول الله صلى الله عليه وسلم، خلافًا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية.

لنا وجوه ثلاثة: [الطريق] الأول -وعليه التعويل-: أنه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده، وكلّ من كان كذلك فهو نبي ورسول. وإنما قلنا: «إنه ادعى النبوة» للتواتر. وإنما قلنا: «إنه ظهر المعجز على يده» لثلاثة أوجه:

أحدها: أنه أتى بالقرآن، والقرآن معجز، أما أنه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر، وأما أنه معجز فلأنه تحدى الفصحاء لمعارضته وهم عجزوا عنها، وذلك يدل على كونه معجزًا.

وثانيها: أنه نقل عنه معجزات كثيرة، نحو إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ونبوع الماء من بين أصابعه، ومكالمة الحيوانات العجم. وكل واحدٍ منها وإن لم يبلغ مبلغ التواتر لكن التواتر يدلّ على صحة واحد منها، وأيّ واحد منها صحّ حصل الغرض.

Üçüncü gerekçe: Hz. Muhammed gaybdan haber vermiştir. Gaybdan haber vermek ise mucizedir.

Biz "Nübüvvet iddiasında bulunmuş ve elinde mucize zuhûr etmiş ise o resûldür" dedik. Çünkü bir adam büyük bir mecliste ayağa kalkıp "Ben bu hükümdarın size gönderilmiş elçisiyim" deyip sonra da "Ey hükümdar! Eğer söylediğimde doğru isem alışkanlığından farklı davran ve tahtından kalk" dediğinde hükümdar ayağa kalkarsa, orada bulunanlar o adamın doğru söylediğini zorunlu olarak bilirler. Burada da durum böyledir.

İkinci yol/delil: Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetinin ispatında ikinci yol, onun ahlâkı, fiilleri, hükümleri ve yaşantısından hareketle delil getirmektir. Bunların her biri her ne kadar nübüvvete delalet etmese de bunların toplamının ancak peygamberler için meydana geldiği kesin olarak bilinen şeylerdendir. Bu, Câhız'ın seçtiği yoldur. Gazzâlî de *el-Munkız*'da bu yolu seçmiştir.

Üçüncü yol/delil: Önceki nebîlerin semavî kitaplarında Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair verilen haberlerdir. İşte bunlar Hz. Muhammed'in nübüvvetinin delillerinin toplamıdır. Bu konudaki derin inceleme, ayrıntılı yazılmış kitaplarda mevcuttur.

[Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delillerine yönelik itirazlar]

[Birinci yola/delile itirazlar:]

"Elinde mucize zuhûr etmiş olduğunu kabul etmiyoruz" şeklindeki itiraz, [aşağıdaki örnekler ile ayrıntılı hale getirilebilir]:

Onun ilk yol birinci gerekçede "Kur'ân onun elinde zuhûr etmiştir ve mucizedir" sözüne gelince, biz deriz ki: Bu yoldaki sorular ve cevaplar hakkında derin bir araştırma, *Nihâye[tü'l-ukûl]* adlı kitabımızda zikredilmiştir.

Onun ilk yol ikinci gerekçede "Az yiyecekle çok insanı doyurdu" sözü hakkında şöyle deriz: Bu şeyler eğer var olsaydı mütevâtir olarak nakledilirdi. Çünkü bunlar garip şeylerdir ve garip şeyleri nakletmeye götüren pek çok saik bulunur. Mütevâtir olarak nakledilmeyince biliriz ki, bunlar doğru değildir. Bunların bu eleştiriden uzak olduğunu kabul ettik diyelim, fakat bunların mütevâtir olarak nakledilmediği hususunda bir tartışma yoktur. Bilakis ancak *âhâd* yolla nakledilmişlerdir ve *âhâd* rivayet bilgi ifade etmez. Onun "Mucizeleri nakleden râvîlerin toplamı tevâtür derecesine ulaşır. Bu ise bu mucizelerden birinin doğruluna delalet eder. Bu nakledilenlerden herhangi biri doğru olursa amaç gerçekleşmiş demektir" sözü hakkında şöyle deriz: Kendisiyle peygamberliğe istidlal mümkün olan hayret verici şeyleri rivayet edenlerin, tevâtür derecesine ulaşacağını kabul etmiyoruz. Zira "nübüvvetin delilleri"ne dair yazılan kitaplarda zikredilen her şey, kendisiyle peygamberliğe kesin delil getirilebilen şeylerden değildir. Kendisiyle peygamberliğe delil getirilebilen, parmakları arasından suyun fışkırması ve bunun benzeri şeyler ise sayıca çok azdır. Bu gibi şeyleri rivayet edenlerin ise tevâtür derecesine ulaştığını kabul etmiyoruz.

Onun ilk yol üçüncü gerekçede "Gaybdan haber vermiştir" sözü hakkında şöyle deriz: [Ya] olağan düzene (*âdet*) muhalif olarak ya da olağan düzene uygun olarak gaybdan haber vermiştir. Birincisi kabul edilmez (*men'*), ikincisi kabul edilir. Bunun açıklaması: Geleneksel kabullere göre liderler, düşmanlarıyla savaşa halkı teşvik etmek için çaba gösterdiklerinde zaferin kendilerine ait olacağını ve devletin onlara döneceğini vaat ederler. →

وثالثها: أنه أخبر عن الغيوب والإخبار عن الغيب معجز.

وإنما قلنا: «إن من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده كان رسولًا»؛ لأن الرجل إذا قام في المحفل العظيم وقال: «إني رسول هذا الملك إليكم»، ثم قال: «يا أيها الملك! إن كنت صادقًا في مقالتي فخالف عادتك، وقم عن مكانك»، فمتى قام الملك اضطر الحاضرون إلى صدقه، فكذا ههنا.

الطريق الثاني في إثبات نبوته عليه السلام: الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره، فإن كل واحدٍ منها وإن كان لا يدل على النبوّة، لكن مجموعها مما يعلم قطعًا أنه لا يحصل إلا للأنبياء. وهذه طريقة اختارها الجاحظ، وارتضاها الغزالي في **كتاب المنقذ**.

الطريق الثالث: إخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته عليه السلام. فهذه مجامع أدلة نبوته عليه السلام، والاستقصاء فيها مذكور في المطوّلات.

فإن قيل:

لا نسلّم أنه ظهر المعجز على يده.

قوله في الوجه الأول: «أن القرآن ظهر على يده، وهو معجز»، قلنا: الاستقصاء في الأسئلة والأجوبة على هذا الوجه مذكور في **كتاب النهاية**.

قوله في الوجه الثاني «أشبع الخلق الكثير من الطعام القليل»، قلنا: هذه الأشياء لو وجدت لنقلت نقلًا متواترًا؛ لأنها أمور عجيبة، والدواعي متوفرة على نقل العجائب، فلما لم تنقل نقلًا متواترًا علمنا أنها ليست صحيحة. سلّمنا سلامتها عن هذا الطعن، ولكن لا نزاع في أنها لم تنقل نقلًا متواترًا، بل إنما نقلت على سبيل الآحاد، ورواية الآحاد لا تفيد العلم. قوله: «مجموع رواة المعجزات بلغوا حد التواتر، وذلك يدل على صحّة واحد منها، وأيها صحّ حصل الغرض»، قلنا: لا نسلّم أن رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حد التواتر، فإنه ليس كلّ ما يذكر في كتب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال القطعي به على الرسالة، إنما الذي يصحّ الاستدلال به على ذلك أمور قليلة، نحو نبوع الماء من بين أصابعه وأمثاله، ولا نسلّم أن رواة أمثال هذه الأشياء بلغوا إلى حدّ التواتر.

قوله في الوجه الثالث: «أخبر عن الغيب»، قلنا: أخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها. الأول ممنوع، والثاني مسلم. بيانه: أن العادة جارية بأن الرؤساء إذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم بأن اليد لهم والدولة

Şu âyet bu baptandır: *"Allah sizden iman edip güzel işler yapanlara, onları muhakkak yeryüzünün hükümranları yapacağını vaat etti"* (en-Nûr 24/55). Yine, kendisine inanılan bir kişi bazen ayrıntı vermeksizin genel şeylerden haber verir. Bunlardan bir şey gerçekleşirse, bunu kendi doğruluğuna delil kabul eder. Eğer gerçekleşmezse "Ben bir vakit tayin etmedim, bilakis daha sonra gerçekleşecektir" der. Şu âyet bu baptandır: *"Elif Lâm Mîm. Rumlar en yakın bir yerde yenildiler"* (er-Rûm 30/1-3).

Ayrıntılı bir şekilde gaybdan haber verdiğini kabul ettik diyelim, fakat niçin bunun mucize olduğunu söylediniz? Bunun delili şudur: Hadisçiler nübüvvetin delillerine dair kitaplarında Kuss [b. Sâide] ve Satîh [adlı kâhinlerin] Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hallerinden haber verdiklerini rivayet ediyorlar,[7] hâlbuki bu ikisi peygamber değildirler. O zaman biliriz ki, kâhin de bazen gaybdan haber veriyor. Aynı şekilde rüya tabircileri de rüyaya dayanarak bazen ayrıntılı bir şekilde gaybdan haber veriyorlar. Aynı şekilde astrologlar ve [cinleri ve şeytanları itaat altına almayı öğrettiğine inanılan] azâim [ilmiyle] ilgilenenler de böyledir. Dolayısıyla söz konusu [gaybdan haber vermeyle ilgili şeyler], mucize olarak kabul edilemezler.

Sonra şöyle deriz: Eğer sizin zikrettikleriniz Hz. Muhammed'in elinde mucizenin zuhûr ettiğine delalet ediyorsa, bizde de imkânsız olduğuna delalet eden şeyler vardır. Bunun açıklaması şöyledir: Şayet olağan düzenin (*âdet*) mecrasından çıkması mümkün olsaydı, dağın halis bir altına dönüşmesi, denizin saf kana dönüşmesi ve evde olan eşyaların değerli insanlara dönüşmesi mümkün olurdu. Bunları mümkün görmenin bedihîleri zedeleyeceği bilinmektedir.

Hz. Muhammed'in elinde mucizenin zuhûr ettiğini kabul edelim, fakat niçin böyle olan kimsenin "resûl" olduğunu söylediniz. Bunun açıklaması şöyledir: Peygamberliğe mucizenin zuhûru ile delil getirmek üç aşamaya (*makâm*) dayanır. Birincisi, mucizenin Allah'ın fiili olmasıdır. İkincisi, Allah Teâlâ'nın mucizeyi doğrulama için gerçekleştirdiğidir. Üçüncüsü, Allah Teâlâ'nın doğruladığı herkesin doğru elçi olduğudur.

Birinci aşama hakkında birkaç bakımdan tartışma söz konusudur. Birincisi: Biz eğer aklî nefsin varlığını kabul edersek, bu durumda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) aklî nefsinin, mahiyet bakımından başkasının [aklî] nefsinden farklı olması, böylece başkasının güç yetiremediği şeye güç yetirmesi söz konusu olabilir. Aklî nefsi kabul etmezsek, insanın özel bir bedenden ibaret olması gerekir. Bu durumda da peygamberin bedeninin mizacına ait bir özellik bulunması, bu özelliğin diğer bedenlerde meydana gelmemiş olması, böylece peygamberin, başkasının güç yetiremediği şeye güç yetirmesi söz konusu olabilir. İkincisi: Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisinin gösterdiği olağanüstü olayları gerektiren hayret verici bir özelliğe sahip bitkisel ya da hayvansal bir madde bulmuş olabilir. Bu cisim başkasının eline geçmeyince de herkes ona muaraza getirmekten âciz kalmıştır. Üçüncüsü: Belki de cin ve şeytanlar ona bu konuda yardım edip başkasına yardım etmemişlerdir ya da feleklerin ruhları veya melekler ona yardım etmişlerdir. Hatta bu [son seçenek] gayet açıktır. Çünkü peygamberler (a.s.) birçok şeyi meleklere havale etmişlerdir. Hâlbuki biz meleklerin varlığını ➞

7 Örnek olarak Ebû Nuaym, *Delâilü'n-nübüvve I-II*, thk. Muhammed Revvas Kal'aci, Abdülber Abbas, 3. bs. (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1991), I/103-105; I, 123-125.

راجعة إليهم. فقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة النور ٥٥/٢٤] من هذا الباب. وأيضًا: الرجل المعتقد فيه قد يخبر عن أمور كلية على سبيل الإجمال، فإن وقع شيء من ذلك جعله حجّة على صدقه، وإن لم يقع قال: أنا ما عينت الوقت، بل سيقع بعد ذلك. فقوله تعالى: ﴿الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ﴾ [سورة الروم ١/٣٠-٢] من هذا الباب.

سلمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل، فلم قلت: إنه معجز؟ والدليل عليه: أن المحدثين رووا في كتب دلائل النبوة أن قُسًّا وسَطِيحًا أخبرا عن أحوال محمّد صلى الله عليه وسلم، مع أنهما ما كانا من الأنبياء، فعلمنا أن الكاهن قد يخبر عن الغيب، وكذا المعبرون قد يخبرون عن الغيوب المفصلة بناء على الرؤيا، وكذا المنجمون، وأصحاب العزائم، وإذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزًا.

ثم نقول: إن كان ما ذكرتموه دالًّا على ظهور المعجز على يده فمعنا ما يدلّ على أنه ممتنع، وبيانه: وهو أنه لو جاز انخراق العادات عن مجاريها لجاز أن ينقلب الجبل ذهبًا إبريزًا والبحر دمًا عبيطًا، وأن ينقلب ما في البيت من الأمتعة أناسًا فاضلين، ومعلوم أن تجويزه يقدح في البديهيات.

سلّمنا ظهور المعجز على يده، فلم قلت: إن كل من كان كذلك كان رسولاً. وتقريره: أن الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات ثلاثة: أحدها أنه فعل الله تعالى. وثانيها أن الله تعالى فعله لأجل التصديق، وثالثها أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق.

أما المقام الأول ففيه النزاع من وجوه: أحدها: أنا إن أثبتنا النفس الناطقة فلعل نفس النبي عليه السلام مخالفة بالماهية لنفس غيره، فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره، وإن لم نقل بالنفس الناطقة فلابد وأن يكون الإنسان عبارة عن البدن المخصوص، فلعله كان لمزاج بدنه خصوصية، لم تحصل تلك الخصوصية لسائر الأبدان، فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره. وثانيها: أن النبي عليه الصلاة والسلام لعله وجد جسمًا نباتيًا أو حيوانيًا له خاصيّة عجيبة مستعقبة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها النبي عليه السلام ولما لم يقع ذلك الجسم في يد آخر لا جرم عجز الكل عن معارضته. وثالثها: لعل الجن والشياطين أعانوه عليه وما أعانوا عليه غيره أو الأرواح الفلكية أعانوه عليه أو الملائكة أعانوه عليه، بل هذا ظاهر؛ لأن الأنبياء عليهم السلام يحيلون أكثر الأشياء على الملائكة، ونحن إنما علمنا وجودهم

ve günahsız olduklarını peygamberlerin (a.s.) sözüyle biliyoruz. Dolayısıyla peygamberlerin doğruluğunu bilmeden ve onları tasdik etmeden önce meleklerin varlıklarının ve günahsızlıklarının bulunmadığını pekâlâ cazi görürüdük. Bu kadarı [mucizenin Allah'ın fiili olmadığına dair] ihtimalin gerçekleşmesinde yeterlidir.

*İkinci aşama*daki tartışma ise iki bakımdandır. Birincisi: Biz mucizenin yaratılmasının doğrulama için olduğunu kabul etmiyoruz. Zira mucizenin doğrulamanın kendisi olmadığı konusunda bir kuşku yoktur. Şayet onunla amaçlanan doğrulama değilse mucizenin doğrulamaya bir delaleti kalmaz. Özellikle siz Allah Teâlâ'nın fiilinin bir amaçla illetli kılınmasının mümkün olmadığını açıklamıştınız. Bunu gerekçeli kanıtlayan şeylerden biri de şudur: Sevk eden bir saik olmaksızın fiil ya mümkündür ya da değildir. Eğer mümkün ise Allah Teâlâ'nın mucizeyi doğrulama için yaptığı hakkında kesin hüküm vermek mümkün değildir. Hatta belki de Allah kesinlikle herhangi bir şey için yapmamıştır. Eğer bizim çirkin/kötü şeylere dair fiilimizin, sevk eden bir saike dayanması mümkün değilse, fiili Allah Teâlâ yaratır, dolayısıyla Allah Teâlâ çirkini/kötüyü gerektiren şeyin faili olur. Bunun Allah'tan sâdır olması mümkün olduğuna göre niçin O'nun kulunu saptırması mümkün olmasın? Bunun O'ndan kaynaklanması mümkün olduğuna göre mucizenin doğrulamaya delalet etmesi de geçersiz olur. İkincisi: Allah Teâlâ'nın mucizeyi bir maksat için yaptığını kabul ettik diyelim, fakat niçin bu maksadın sadece doğrulama olduğunu söylediniz. Belki de Allah Teâlâ o fiili başka bir amaç (*garaz*) için yapmıştır. Bu sınırlamayı (*hasr*) açıklamak ise sizin görevinizdir. Biz lütfedip başka [seçenekler] zikredelim: Birincisi, Allah Teâlâ'nın o fiili, olağan düzeninin (*âdet*) başlangıcı olsun diye gerçekleştirmesi. İkincisi, uzun aralıklı bir olağan düzeninin (*âdet*) tekrarı olsun diye gerçekleştirmesi. Zira sekizinci felek tam dönümünü ancak otuz altı senede tamamlar. Böylece dönümün Koç Burcu'nun başına böyle bir müddette ulaşması dönümün bir olağanı (*âdet*) olur. İşte belki de bu olay, bu kapsamdaki bir olaydır. Üçüncüsü, bunun bir velinin kerameti ve dünyanın başka bir tarafındaki başka bir nebinin mucizesi olması. Dördüncüsü, bunun daha sonra gelecek bir peygamberin *irhâsı* olması. Bunun örneği peygamber olarak gönderilmeden önce Hz. Muhammed'de (s.a.s.) zuhûr eden haller ve atalarının alnında zuhûr ettiği anlatılan nurdur. Beşincisi, o fiilin, müteşâbih âyetleri insanların akılları için birer imtihan olarak indirmesi gibi, yükümlülerin akılları için bir imtihan olması.

Üçüncü aşama [hakkındaki tartışmalar]: Allah Teâlâ'nın onu doğruladığını kabul edelim, fakat niçin Allah Teâlâ'nın doğruladığı herkesin doğru elçi olduğunu söylediniz? Zira size göre Allah Teâlâ küfrü ve kötü işleri de yaratandır. Allah için bunlar çirkin/kötü değilse, niçin yalancıyı tasdik etmesi onun için güzel/iyi olmasın? Bu son soru Mu'tezile'yi değil, sadece biz Eş'arîleri ilgilendirir.

Sonra şöyle deriz: Bizim bu ihtimallerden hiçbirini zikretmediğimizi farz et. Fakat niçin "Kendinde mucize zuhûr eden herkes peygamberdir" dediniz? Bu konuda [yukarıda geçtiği gibi] misale başvurmak zayıf bir yoldur. Çünkü söz konusu misalde, [nübüvvet] iddia edenin doğruluğu hakkında kesin hüküm veremeyiz. Belki de o anda hükümdar karnında bir sancı meydana geldiği için veya bir şey görüp korktuğu için ya da bir şeyi hatırlayıp onu aramak için ayağa kalkmıştır. Özetle, burada sadece birlikte tekrar (*deverân*)[8] vardır. ➞

8 Deverân: Sözlükte bir şeyin etrafında dönmek anlamında kullanılan deverân, terim olarak ortak illet var olduğunda hükmün de var olması, ortak illet yok olduğunda hükmünde yok olmasıdır. [i] Sadece varlıkta deverân: Örneğin sakamonya varken ishal vardır, ancak sakamonyanın yokluğu ishalin yokluğunu gerektirmez. [ii] Sadece yoklukta deverân: Hayat yokken bilgi de yoktur, ancak hayatın varlığı bilgiyi gerektirmez. [iii] Hem varlık hem yoklukta deverân: Hareket varsa hareketlilik vardır, hareket yoksa hareketlilik yoktur.

وعصمتهم بقول الأنبياء عليهم السلام، فقبل العلم بصدقهم جوزنا عدم وجودهم وعدم عصمتهم، وذلك كاف في تحقق الاحتمال.

وأما المقام الثاني ففيه النزاع من وجهين: أحدهما: لا نسلّم أنه خلق المعجز لأجل التصديق، فإن المعجز لا شكَ أنه ليس نفس التصديق، فلو لم يكن الغرض منه التصديق لم يبق للمعجز دلالة على التصديق، لا سيّما وقد بينتم أن الله تعالى لا يجوز أن يكون فعله معلّلًا بالغرض. ومما يحقق هذا أن الفعل بدون الداعي إما أن يكون جائزًا، وإما أن لا يكون. فإن كان جائزًا لم يمكن القطع بأن الله تعالى فعل المعجز لأجل التصديق، بل لعله فعله لا لأمرٍ أصلًا، وإن لم يجز توقف فعلنا للقبائح على داعٍ يخلقه الله تعالى، فيكون الله تعالى فاعلًا لما يوجب القبيح، وإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز أن يضلّ عباده، وإذا جاز ذلك منه بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق. الثاني: سلّمنا أنه تعالى فعل المعجز لمقصود، لكن لم قلت: إن ذلك المقصود ليس إلا التصديق، فلعله تعالى فعله لغرضٍ آخر، وعليكم بيان الحصر. ثم إنا على سبيل التبرع نذكر أمورًا أخر. أحدها: أن يفعله ليكون ابتداء عادة. والثاني أن يكون تكريرًا لعادة متطاولة، فإن الفلك الثامن لا يستكمل الدورة إلا في ستة وثلاثين سنة، فيكون وصولها إلى أول الحمل في مثل هذه المدّة عادة لها، فلعل هذا الحادث يكون من هذا الباب. وثالثها: أن يكون ذلك كرامةً لولي ومعجزةً لنبي آخر في طرف آخر من أطراف العالم. ورابعها: أن يكون ذلك إرهاصًا لنبي يأتي بعد ذلك، كالأحوال التي ظهرت على محمّد عليه السلام قبل بعثته، وكالنور الذي يحكى أنه كان يظهر في جبين آبائه. وخامسها: أن يكون ذلك امتحانًا لعقول المكلّفين، كما أنزل المتشابهات امتحانًا لعقولهم.

المقام الثالث سلّمنا أن الله تعالى صدقه، لكن لم قلت: إن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق، فإن عندكم الله تعالى خالق الكفر والفواحش، فإذا لم يقبح ذلك من الله تعالى، فلم لا يحسن منه أيضًا تصديق الكاذب؟ وهذا السؤال الأخير مختصّ بنا دون المعتزلة.

ثم نقول: هب أنا لم نذكر شيئًا من هذه الاحتمالات، فلم قلت: إن كل من ظهر عليه المعجز كان رسولاً، والرجوع فيه إلى المثال ضعيف؛ لأنا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدّعي؛ لأنه ربما قام الملك في ذلك الوقت؛ لأنه حدث في بطنه ألَمٌ، أو شاهد شيئًا، فخاف، أو تذكر أمرًا، فقام طلبًا له. وبالجملة فليس هنا إلا الدوران،

O da hükümdarın iddia edenin talebi anında kalkmış olması, bundan önce kalkmamış olmasıdır. Deverân ise ancak zayıf bir zan ifade eder. Hikâye edilir ki bir adam bir mescitte oturuyor, müezzin içeri girip ezana başladığında bu adam kalkıp mescitten çıkıyordu. Bunun üzerine müezzin adama, "Sana ne oluyor ki, ben ezana her başladığımda çıkıyorsun?" dedi. Adam ise "Hayır, bilakis ben ne zaman çıkmaya teşebbüs etsem sen ezan okumaya başlıyorsun" dedi. İşte bu, deverânın nedenselliğe delaletinin zayıf olduğunu gösterir.

Sonra bu fiilin doğrulamaya delalet ettiğini kabul ettik diyelim, fakat niçin Allah Teâlâ hakkında da böyle olduğunu söylediniz. Sen ilerde öğreneceksin ki, câmi olmakla teyit edilen kıyas ancak zan ifade eder. O halde câmi olmaktan uzak olan bu kıyas nasıldır?

İşte bunlar, nübüvvete delalet eden ilk yol hakkındaki itirazlardır.

[İkinci yola/delile itiraz:]

İkinci delil/yol -ki bu, Hz. Muhammed'in (s.a.s) peygamberliğine güzel halleri ile delil getirmektir- zayıftır. Çünkü bu kapsamdaki şeylerin en son gayesi, o hallerin bir insanın faziletinin fazlalığı ile diğer insanlardan ayrıştığına delalet etmesidir. Fakat bunun, nübüvvete delaleti nereden kaynaklanıyor? Nasıl olabilir ki?! Ahlâk konusunda filozofların faziletlileri bağlamında öyle hayret verici şeyler hikâye edilir ki, insanlar onları dünya ve âhirette kendileri için önder kabul emişlerdir. Üstelik onlardan geriye uzmanlık gerektiren ilimler de kalmıştır.

[Üçüncü yola/delile itiraz:]

Üçüncü delile/yola gelince -ki o Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvveti hakkında Tevrat ve İncil'de gelen şeylerle delil getirmektir-, buna itiraz şöyledir: Siz ya "Bu kitaplarda Hz. Muhammed'in niteliği ayrıntılı bir şekilde gelmiştir. Şu anlamda ki Allah Teâlâ 'Falan sene falan beldede özelliği şöyle şöyle olan bir şahıs gelecek, bilin ki o benim elçimdir' diye açıklamıştır" şeklinde bir iddiada bulunuyorsunuzdur ya da böyle değil de "Allah Teâlâ bunu zaman, mekân ve nitelik belirlemeksizin genel ve kapalı (*mücmel*) bir şekilde açıklamıştır" diyorsunuzdur. Eğer birincisini iddia ediyorsanız bu geçersizdir. Çünkü biz Tevrat ve İncil'de bunu bulamıyoruz. "Yahudi ve hristiyanlar, bu iki kitapları tahrif etmişlerdir" denilemez. Çünkü bu iki kitabın batıda ve doğuda meşhur olduğunu ve böyle olanın, Kur'ân örneğinde olduğu gibi, kendisine tahrifin ilişmesinin mümkün olmadığını söyleriz. Eğer ikincisini iddia ediyorsanız, kabul edildiği varsayıldığında bu da peygamberliğe delalet etmez. Bilakis sadece değerli ve erdemli bir insanın zuhûrunu gösterir. Peygamberliğe delalet etse bile Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğine delalet etmez. Zira belki de müjdelenen başka bir insandır.

Zikrettiğin şeylerin peygamberliğe delalet ettiğini kabul ettik diyelim, fakat bunu zedelemeye delalet eden şeyler vardır: Bunlar da birkaç şekildedir:

[Peygamber Göndermenin İmkânına Dair Şüpheler]

Birincisi Dehrîlerin şüpheleridir. Bu, özgür iradeli fail (*fâil-i muhtâr*) ilkesini eleştirmek ve yaratıcının kudret sahibi (*kâdir*), tikelleri bilen (*âlim*) ve irade eden (*mürîd*) olduğunu inkâr etmekten ibarettir.

وهو أنه قام عند التماس المدّعي، وما قام قبل ذلك، والدوران لا يفيد إلا الظن الضعيف، فإنه يحكى أن واحدًا كان يجلس في المسجد، فكلّما دخل المؤذّن وأذّن قام ذلك الإنسان وخرج، فقال له المؤذّن: مالي أراك كلما أذّنتُ خرجتَ؟ فقال: لا، بل كلما هممتُ بالخروج أذّنتَ. وهذا يدل على أن دلالة الدوران على العلية ضعيفة.

ثم إن سلّمنا دلالة ذلك الفعل على التصديق فلم قلت: إنه في حقّ الله تعالى كذلك، وستعرف أن القياس المؤيد بالجامع لا يفيد إلا الظنّ، فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع.

فهذا هو الاعتراض على الدليل الأوّل على النبوة.

وأما الدليل الثاني -وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته- فضعيف؛ لأن غاية ما في الباب أنها تدل على كون ذلك الإنسان متميّزًا عن سائر الناس بمزيد الفضيلة، ولكن من أين تدل على النبوة؟ كيف، ويحكي عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أمور عجيبة جعلها الناس قدوة لأنفسهم في الدنيا والآخرة، مع ما بقي عنهم من العلوم الدقيقة.

وأما **الدليل الثالث** -وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والإنجيل على نبوة محمّد عليه السلام- فالاعتراض عليه: أنكم إما أن تقولوا: إنه جاء في هذه الكتب صفة محمّد عليه السلام على سبيل التفصيل بمعنى أنه تعالى بيّن أنه سيجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية شخص وصفه كذا وكذا فاعلموا أنه رسولي، وإما أن لا تقولوا ذلك، بل تقولوا: إنه تعالى بين ذلك بيانًا مجملًا من غير تعيين الزمان والمكان والوصف. فإن ادعيتم الأول فهو باطل؛ لأنا نجد التوراة والإنجيل خاليًا عنه. لا يقال: اليهود والنصارى حرفوا هذين الكتابين؛ لأنا نقول: هذان الكتابان كانا مشهورين في المشارق والمغارب، ومثل هذا ممّا لا يصحّ تطرق التحريف إليه كما في القرآن. وإن ادعيتم الثاني فبتقدير المساعدة عليه لا يدلّ ذلك على النبوّة، بل إنما دلّ على ظهور إنسان فاضل شريف، وإن دلّ على النبوّة، لكن لا يدلّ على نبوة محمّد عليه السلام، إذ ربما كان المبشر به إنسانًا آخر.

سلّمنا أن ما ذكرتموه يدلّ على النبوّة، لكن هنا ما يدلّ على القدح فيها وهو من وجوه:

أحدها: شبهة الدهرية، وهي القدحُ في الفاعل المختار، وإنكارُ كون الصانع قادرًا عالمًا بالجزئيات مريدًا.

İkincisi yükümlü tutmayı (*teklîf*) inkâr edenlerin şüphesidir. Onlar şöyle diyorlar: Peygamberler Allah tarafından sadece yükümlü tutmayı getirmişlerdir. Fakat yükümlü tutma görüşü, -onların bu konuda daha önce bahsi geçen görüşlerinde olduğu üzere- imkânsızdır.

Üçüncüsü Brahmanların şüphesidir. Onların şüphesi iki bakımdandır. Birincisi: Peygamberin getirdiği şeyin güzelliği/iyiliği, eğer akıl ile biliniyorsa, ister peygamber onu getirsin ister getirmesin kabul edilir. Eğer çirkinliği/kötülüğü akılla biliniyorsa, ister peygamber onu getirsin ister getirmesin reddedilir. Ne güzelliği/iyiliği ne de çirkinliği/kötülüğü akılla bilinmiyorsa, fakat ihtiyaç duyulan bir şey ise ondan faydalanmak, ister peygamber onu getirsin ister getirmesin güzeldir/iyidir. Çünkü kendisiyle insanın fayda sağladığı ve zarar emaresinden de uzak olan şeyler yoluyla fayda sağlamanın güzel/iyi olduğu akılda yerleşik bir şeydir. Eğer ihtiyaç duyulan bir şey konumunda değilse, ister peygamber onu getirsin ister getirmesin ondan faydalanmak çirkindir/kötüdür. Çünkü bu, herhangi bir ihtiyaç olmaksızın zararın muhtemel olduğu bir şeye atılmaktan ibarettir. İkincisi: Peygamberliğin delili, ittifakla sadece mucizedir. Fakat biz mucizenin kesinlikle peygamberliğe delalet etmediğini açıkladık. O halde doğruluğu kesinlemek imkânsızdır.

Dördüncüsü yahudilerin şüphesidir. Bu da iki yöndendir.

Birinci yön: Allah Teâlâ Hz. Musa'nın (a.s.) şeriatını vaz edince [a] ya o şeriatta o şeriatın kıyamete kadar bâki olduğunu açıklamıştır [b] ya da o şeriatta şeriatın sadece falan kimsenin çağına kadar bâki olduğunu açıklamıştır [c] ya da sadece şeriatı açıklamış fakat ebedî kılma ve belli bir zamana tahsis etme konusunu açıklamamıştır. [a] Eğer Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'nın şeriatını ebedî kılmayı açıkladığını söylersek o şeriatın nesh edilmesi caiz olmaz. Bunun gerekçeleri şunlardır: İlk olarak, Allah Teâlâ bu şeriatın ebedî olarak sabit olduğunu haber verdiğinden, eğer o şeriat ebedî olarak sabit olmasaydı bu yalancılık olurdu. Bu ise Allah hakkında caiz değildir. İkinci olarak, şayet Allah Teâlâ, Hz. Musa'nın şeriatının sabit olduğuna hükmediyor ve sonra onun şeriatı sabit kalmıyorsa niçin Hz. Muhammed'in (s.a.s.) şeriatının sabit olduğuna hükmetmesi sonra onun şeriatının da ebedî olarak sabit kalmaması caiz olmasın? O halde kendi şeriatinizin neshedilmesinin caiz görülmesi sizi ilzam eder. Üçüncü olarak, şayet Allah Teâlâ, ebedî kılma söz konusu olmamasına rağmen ebedî kılmayı haber vermiş olsaydı, O'nun sözüne, [sevap] vaadine ve [ceza] vaîdine güven kalmazdı ki, bu ittifakla geçersizdir. [b] "Allah Teâlâ, Hz. Musa'nın şeriatının falan vakte kadar sabit olduğunu açıklamıştır" dersek bu, nakledilmesine götüren saiklerin çok sayıda bulunduğu büyük şeylerden biri olur. Dolayısıyla vakitle sınırlamaya dair bu bilginin mütevâtir olarak nakledilmesi gerekir. Mütevâtir naklin gizlenmesi konusunda mutabakat mümkün olmayacağından, Hz. İsa'nın (a.s.) peygamber olarak gönderilmesi anında Hz. Musa'nın şeriatının sona erdiğini ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamber olarak gönderilmesi anında da Hz. İsa'nın (a.s.) şeriatının sona erdiğini insanların zorunlu olarak bilmesi, bunu inkâr edenin de tevâtürü inkâr ediyor olması, bunun da Hz. İsa'nın (a.s.) ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvet iddialarının en güçlü delillerinden biri olması gerekirdi. Durum böyle olmadığından, bu kısmın fasit olduğunu biliriz. [Bu kısmın fasit olduğunun diğer ispatı:] Ayrıca şayet vakitle sınırlamanın mütevâtir olarak nakledilmemesi caiz olsaydı, "Hz. Muhammed (s.a.s.) →

وثانيها: شبهة منكري التكليف، فإنهم يقولون: الأنبياء إنما جاؤوا من عند الله تعالى بالتكليف، لكن القول بالتكليف محالٌ -على ما تقدّم كلامهم فيه-.

وثالثها: شبهة البراهمة، وهي من وجهين: الأول أن ما جاء به الرسول إن علم حسنه بالعقل كان مقبولاً، سواء ورد به الرسول، أو لم يرد؛ وإن علم قبحه بالعقل كان مردودًا، سواء ورد به الرسول أو لم يرد؛ وإن لم يعلم لا حسنه ولا قبحه فإن كان في محلّ الحاجة حسن الانتفاع به، سواء ورد به الرسول أو لم يرد؛ لما تقرر في العقل أن كلّ ما ينتفع به الإنسان وكان خاليًا عن أمارة الضرر كان الانتفاع به حسنًا، وإن لم يكن في محلّ الحاجة يقبح الانتفاع به سواء ورد به الرسول أو لم يرد؛ لأنه إقدامٌ على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلًا. الثاني: أن دلالة النبوة ليس إلا المعجز بالاتفاق، لكنا بيّنّا أن المعجز لا يدلّ ألبتة، فامتنع الجزم بالصدق.

ورابعها: شبهة اليهود، وهي من وجهين:

الأول: أن الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه السلام فإما أن يكون قد بين فيها أنها باقية إلى يوم القيامة، أو بين فيها أنها باقية إلى الوقت الفلاني فقط، أو بين الشرع فقط ولم يتعرض لبيان التأبيد والتأقيت. فإن قلنا: إنه تعالى بين التأبيد لم يجز نسخه. أما أولًا فلأنه تعالى لما أخبر أن هذا الشرع ثابت أبدًا، فلو لم يبق ثابتًا أبدًا كان ذلك كذبًا، وهو غير جائزٍ على الله تعالى. وأما ثانيًا فلأنه لو جاز أن يقضي الله تعالى على أن شرع موسى عليه السلام ثابت، ثم إنه لا يبقى ثابتًا، فلم لا يجوز أن يقضي الله تعالى على أن شرع محمّد عليه السلام ثابت أبدًا، ثم إنه لا يبقى ثابتًا أبدًا. فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم. وأما ثالثًا فلأنه لو جاز أن يخبر الله تعالى بالتأبيد مع أن التأبيد لا يحصل ارتفع الأمان عن كلامه ووعده ووعيده، وذلك باطل بالاتفاق. وأما إن قلنا: إنه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام إنه ثابت إلى الوقت الفلاني، كان هذا من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله، فوجب أن ينقل ذلك التوقيت نقلًا متواترًا. والنقل المتواتر لا يجوز الإطباق على إخفائه، فكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى عليه السلام وانتهاء شرع عيسى عليه السلام عند مبعث محمّد صلى الله عليه وسلم معلومًا بالضرورة للخلق، وأن يكون المنكر له منكرًا للتواتر، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمّد عليهما السلام على دعواهما، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا فساد هذا القسم. ولأنه لو جاز أن لا ينقل هذا التوقيت نقلًا متواترًا، لجاز أن يقال: إن محمّدًا عليه السلام حوّل

orucu Ramazan'dan Şevvâl'e döndürdü, kıbleyi Kâbe'den başka bir yöne doğru çevirdi" gibi bir nakil, bu konuda hiçbir şey nakledilmiyor olmasına rağmen mümkün olurdu ve yine "Hz. Muhammed 'Benim şeriatım falan vakte kadar kalacaktır' buyurmuştur" şeklinde bir iddia bu konuda hiçbir şey nakledilmiyor olmasına rağmen mümkün olurdu. Bunun caiz görülmesi ise Hz. Muhammed'in (s.a.s.) şeriatını zedelemektir. [c] "Allah Teâlâ, Hz. Musa'nın şeriatının sabit olduğunu açıklamış ancak ebedî kılma ve vakitle sınırlama konusunu açıklamamıştır" dersek bu da imkânsızdır. Çünkü fıkıh usûlünde açıklayacağımız üzere emir, [tekrara delalet etmeksizin] fiilin bir defa vacip olmasını ifade eder. Hz. Musa'nın (a.s.) şeriatının böyle olmadığı bilinmektedir. Zira ittifakla yükümlülükler, Hz. İsa (a.s.) zamanına kadar bu şeriat yoluyla insanlığa gelmişti. Sonuç olarak bu son iki kısmın fasitliği açık olduğundan, ilk kısım ([a]) sabit olur ve bunun doğruluğu neshin imkânsızlığını gerektirir.

İkinci yön: Çokluklarına, doğuda ve batıda yayılmış olmalarına rağmen yahudi ve hristiyanlar Hz. Musa ve Hz. İsa'nın her birinin kendi şeriatının kıyamete kadar bâki olduğunu haber verdiklerini söylüyorlar. Tevâtürün haberi, bilgi verir. Aksi takdirde Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliği bir yana, varlığını ispat etmeniz mümkün olmazdı. Bu o ikisi [yani Hz. Musa ve Hz. İsa] hakkında da doğru olduğuna göre, o ikisinin sözünün delil olduğu da kuşku götürmez. Şöyle denilemez: "Tevâtürün şartı, iki tarafın ve ortanın eşitliğidir. Bu şart, bu nakilde bulunmamaktadır. Bunun gerekçesi şudur: Buhtunnasr (*Nebukadnezzar*) yahudileri katletti ve böylece tevâtür sayısının altında çok az sayıda yahudi kaldı. Hristiyanlar ise işin başında az sayıda idiler." Zira biz şöyle diyoruz: Yahudilerin çoğunun katledilmesi zayıf [bir görüştür]. Çünkü yahudiler büyük bir ümmet olup yeryüzünün doğusuna, batısına ve gerçekten çok uzak beldelere yayılmış idiler. Dolayısıyla bu büyük ümmetin, tevâtür sayısınca kalmayacak kadar katledilmeleri imkânsız bir durumdur. Hristiyanların durumu [ile itiraz] ise gerçekten zayıftır. Çünkü bu Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamber olarak gönderilmesinden önce Hz. İsa'nın (a.s.) peygamberliği hakkında bir eleştiriyi gerektirir. Bu ise kimsenin söylemediği bir şeydir.

[Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delillerine yönelik itirazların cevapları]

Cevap: Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda dayanak [olan delil], Kur'ân'ın onun elinde zuhûrudur. Diğer yönleri ise ancak tamamlama ve mükemmelleştirme için zikrediyoruz.

"Şayet olağanüstülük mümkün olsaydı bedihîlere güven ortadan kalkardı" sözü hakkında şöyle deriz: Bu, felekler [arasındaki konumlanma sonucu] garip bir şeklin meydana gelmesinin bu âlemdeki söz konusu gariplikleri gerektirmesi ihtimali nedeniyle filozoflara [yöneltilmesi] gereken [bir itirazdır].

"Mucizenin meydana gelmesinin Allah tarafından olmaması mümkündür. O'nun tarafından olsa dahi O'nun amacı (*garaz*) doğrulama dışında başka bir şeydir" sözü hakkında şöyle deriz: Mu'tezile bunun cevabında şu şekilde tek bir söze tutunmuştur. "Eğer iddia sahibi yalancı olsaydı, Allah Teâlâ'nın, kulların sapkınlığa düşmesini engellemek için o mucizenin zuhûrunu engellemesi kendisine zorunlu olurdu."

الصوم من رمضان إلى شوال، والقبلة من الكعبة إلى غيرها، وأنه عليه السلام قال: إن شرعي يبقى مؤبدًا إلى الوقت الفلاني، مع أنه لم ينقل شيء من ذلك. وتجويزه قدح في شرع محمّد عليه السلام. وأما إن قلنا: إنه تعالى بيّن في شرع موسى عليه السلام أنه ثابت، ولم يبين التأبيد والتوقيت، فهذا محال؛ لما أنه سنبين في أصول الفقه: أن الأمر لا يفيد إلا وجوب الفعل مرّةً واحدة. ومعلومٌ أن شرع موسى عليه السلام لم يكن كذلك، فإن التكاليف كانت متوجهة بذلك الشرع إلى الخلق إلى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق، فلما ظهر فساد هذين القسمين الأخيرين ثبت الأول، ويلزم من صحّته امتناع النسخ.

الثاني: أن اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما السلام أن كل واحدٍ منهما أخبر أن شرعه باق إلى يوم القيامة، وخبر التواتر يفيد العلم، وإلا لما أمكنكم إثبات وجود محمّد عليه السلام فضلاً عن نبوّته، وإذا صحّ ذلك عنهما فلا شك أن قولهما حجّة. لا يقال: شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة، وهذا مفقود في ذلك النقل. أما اليهود فلأن بختنصر قتلهم حتى لم يبق منهم إلا عدد يسير دون عدد التواتر، وأما النصارى فلأنهم كانوا قليلين في ابتداء الأمر؛ لأنا نقول: أما قتل اليهود فضعيف؛ لأن اليهود كانوا أمة عظيمة، وكانوا متفرقين في شرق الأرض وغربها وفي البلاد المتباعدة جدًا، فمن المستحيل قتل هذه الأمة العظيمة إلى حيث لا يبقى منهم على وجه الأرض عدد التواتر. وأما حديث النصارى فضعيف أيضًا؛ لأن ذلك يوجب القدح في رسالة عيسى عليه السلام قبل مبعث محمّد عليه السلام، وذلك مما لم يقل به أحدٌ.

والجواب: أن المعتمد في رسالة محمّد عليه السلام ظهور القرآن عليه. وسائر الوجوه إنما نذكر للتتمة والتكميل.

قوله: «لو جاز انخراق العادات لارتفع الأمان عن البديهيات»، **قلنا: هذا لازم على الفلاسفة؛ لاحتمال أن يحدث شكل فلكي غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم.**

قوله: «**يجوز أن يكون حدوث المعجز لا من الله تعالى، وإن كان منه، لكن الغرض منه شيء آخر سوى التصديق**»، **قلنا: المعتزلة عولوا في الجواب عنه على حرف واحد، وهو أنه لو كان المدّعي كاذبًا لوجب على الله تعالى أن يمنع من ظهور ذلك المعجز منعًا للعباد من الوقوع في الضلال.**

Mu'tezile'nin bu cevabı zayıftır. Çünkü şöyle denilir: Mucizenin zuhûru, o iddia sahibinin Allah tarafından doğrulanmasına delaletinin dışında başka hiçbir yöne muhtemel olmasaydı, o zaman Allah üzerine zorunlu olan, ancak ondaki halin açığa çıkarılması olurdu. Fakat hem buna hem başkasına muhtemel olunca şayet yükümlü bu iki ihtimalden sadece biri hakkında kesin hüküm verseydi, kusur Allah tarafından değil, kul tarafından olurdu. Bu gibi bir durumda halin açığa çıkarılması Allah Teâlâ'ya zorunlu olmaz. Görmez misin ki Allah tarafından müteşâbih âyetlerin indirilmesi, onların kesin olmayıp muhtemel olması sebebiyle çirkin/kötü değildir. Burada da durum [aynen] böyledir. Ayrıca, Allah Teâlâ müslümanlara karşı kâfirlere yardım eder de onların Allah dostlarını katletmeleri mümkün olur. Müslümanlar ise dua etmeye ve kâfirlere karşı [Allah'tan] yardım istemeye çaba gösterirler. Allah bazen onların duasını kabul etmez ve onlara isteklerini vermez. Kâfirler ise dualarında şöyle derler: "Ey Allahım! İki gruptan sana daha sevgili olana yardım et! Peygamberlik iddia edeni yalanlamamızdan, ona ve ashâbına muhalif olmamızdan razı değilsen bize ihsan ettiğin güç ve kuvveti bizden al!" Rab bunu [yani güç kuvveti onlardan almayı] yapmayabilir. Dolayısıyla böyle bir durumun, kâfirleri tasdik etme vehmine sevk etmesi zorunlu olur. Fakat bu gerekmediğine göre Mu'tezile'nin söylediği şeyde de durum aynıdır.

Gerçek cevap şöyle bir öncüle dayanır: Bir şeyin mümkün görülmesi, onun yokluğu hakkında kesin hüküm vermekle çelişmez. [i] Biz Allah Teâlâ'nın yaşlı bir insanı şu anda ana babasız yaratmasını, nehirleri kana ve dağları altına çevirmesini mümkün görüyoruz. Sonra biz bunu mümkün görmemize rağmen onun var olmadığı hakkında da kesin hüküm veriyoruz. [ii] Ayrıca bir kimse başkasına söver, sövülen de suratını asar ve sövene kaşlarını çatarak bakarsa bu durumda onun kızdığı zorunlu olarak bilinir. Aynı şekilde utananın kızarması ve korkanın sararmasında da durum böyledir. Bununla birlikte [öfkelenende meydana gelen hallerin] öfke olmaksızın da doğrudan meydana gelmesi mümkündür. Bu da açıkladığımız üzere filozoflara [yöneltilmesi] gereken [bir itirazdır].

Bu sabit olduğunda şöyle deriz: Biz biliriz ki, bu mucizenin yaratıcısı Allah Teâlâ'dır. Bunun gerekçesi, bütün mümkünlerin Allah'ın kudretiyle gerçekleştiği şeklinde daha önce geçmişti. Biz "Mucize ancak doğrulamaya delalet eder" dedik. Çünkü biz Hz. Peygamber'in (s.a.s.) örneğin "Yâ ilâhî, eğer peygamberlik iddiamda doğru isem Ay'ın yüzünü karart" dediğini görünce ve ardından Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dediği gibi Ay kararınca, Allah Teâlâ'nın bu iddiada onu doğruladığını zorunlu olarak biliriz. Bu nedenle geçmiş çağlarda bu mucizelerin Allah'ın fiillerinden biri olduğunu ikrar eden herkes, iddia sahibinin doğruluğuna inanmış ve içinde herhangi bir şüphe de kalmamıştır. Akıl bakımından diğer kısımların mümkün görülmesi, verdiğimiz misalde olduğu gibi bu zorunlu bilgiyi zedelemez.

Dehrîlerin ve yükümlü tutmayı (*teklîf*) reddedenlerin şüphelerine gelince, bunların cevapları daha önce geçmişti.

Brahmanların şüphelerine gelince, bunlar güzellik/iyilik ve çirkinlik/kötülük görüşüne dayanır ki, bunun hakkında da daha önce konuşulmuştu.

وهذا الجواب ضعيف؛ لأنه يقال: إنما يجب على الله تعالى كشف الحال فيها لو لم يحتمل ظهور المعجز وجهًا آخر سوى دلالته على تصديق الله تعالى ذلك المدّعي. فأما لما احتمل ذلك واحتمل غيره فلو قطع المكلّف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قبل العبد، لا من الله تعالى. وفي مثل ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال، ألا ترى أنه لم يقبح إنزال المتشابهات من الله تعالى، لما أنها محتملة غير قاطعة. فكذا ههنا. وأيضًا: فإنه سبحانه وتعالى يعين الكفرة على المسلمين، ويمكنهم من قتل أوليائه، والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفار، وقد لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناهم، والكفار يقولون في دعواتهم: «اللّهم انصر أحب الفئتين إليك! وإن لم ترض ما نحن فيه من تكذيب مدّعي النبوة والمخالفة له ولأصحابه فاسلب عنا ما أعطيتنا من القوى والتمكن!». والرب تعالى قد لا يفعل ذلك، فيجب أن يكون هذا موهمًا لتصديق الكفرة، فلما لم يلزم هذا فكذا ما قالوه.

والجواب الحق: أنه مبني على مقدمة واحدة. وهي أن تجويز الشيء لا ينافي القطع بعدمه، فإنا نجوز أن يخلق الله تعالى إنسانًا شيخًا في الحال من غير الوالدين وأن يقلب الأنهار دمًا والجبال ذهبًا، ثم إنا مع هذا التجويز نقطع بأنه لم يوجد، ولأن من واجه غيره بالشتم فعبس المشتوم وجهه، ونظر إلى الشاتم شزرًا علم بالضرورة غضبه، وكذلك القول في حمرة الخجِل وصفرة الوجِل، مع أن حصوله ابتداءً بدون الغضب ممكن، وهذا أيضًا لازم على الفلاسفة على ما قررناه.

وإذا ثبت هذا فنقول: إنما علمنا أن المحدث لهذا المعجز هو الله تعالى؛ لما قدمناه أن جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى، وإنما قلنا: إنها دالّة على التصديق؛ لما أنا رأينا النبي عليه السلام يقول: يا إلهي إن كنت صادقًا في دعواي الرسالة، فسوّد وجه القمر مثلاً، وكما قال النبي عليه السلام ذلك اسودّ وجه القمر، صرنا مضطرين إلى العلم بأنه تعالى صدّقه في تلك الدعوى، ولذلك فإن كل من أقرّ في القرون الماضية بأن هذه المعجزات من فعل الله تعالى آمن بصدق المدّعي، ولم يبق له فيه شكّ، وتجويز سائر الأقسام بحسب العقل لا يقدح في هذا العلم الضروري كما ضربناه من المثال.

وأما شبهة الدهرية ونفاة التكليف فقد تقدّم الجواب عنها.

وأما شبهة البراهمة فهي مبنية على الحسن والقبح، وقد تقدّم القول فيه.

[Peygamber Göndermenin Faydaları]

Şimdi biz peygamber göndermenin faydalarını ayrıntılı bir şekilde zikredelim. Şöyle deriz: Sen öğrendin ki, şeyler iki kısımdır: Bunların bir kısmı, idrak edilmeleri açısından aklın tek başına hareket edebildiği şeyler, bir kısmı da aklın tek başına hareket edemediği şeylerdir. Birinci kısmın örneği, âlemin hikmet sahibi bir yaratıcıya muhtaç olduğunu bilmemizdir. Bu kapsamda peygamber göndermenin faydası, aklın delilini, naklî delille güçlendirip desteklemek ve yükümlünün mazeretini bütün yönlerden kesmektir. Nitekim bunun hakkında Allah şöyle buyurur: *"Peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir delilleri olmasın diye"* (en-Nisâ, 4/165); *"Biz onları peygamberlerden önce yok etmiş olsaydık, 'Ey Rabbimiz, bize bir elçi (resûl) gönderseydin ya, biz de rezil rüsvay olmadan senin âyetlerine uysaydık' derlerdi"* (Tâhâ 16/134). Böylece Allah Teâlâ açıklamıştır ki peygamberlerin gönderilmesi, mazeretin delilini yok etmek içindir.

Âlimler bu delil hakkında üç yön zikretmişlerdir.

Birincisi: İnsanların "Şânı ulu olan Allah Teâlâ eğer bizi kendisine kulluk edelim diye yarattıysa bizden istediği ibadeti, 'nedir, nasıldır, ne kadardır' diye bize açıklaması zorunludur. Zira akılda itaatin aslı vacip olsa da itaatin keyfiyeti bizce bilinmemektedir" şeklindeki mazeretleridir. İşte Allah Teâlâ bu mazeretin ortadan kaldırılması için peygamber göndermiştir ki, peygamberler ayrıntılı bir şekilde şeriatı açıkladıklarında insanların mazeretleri giderilmiş olsun.

İkincisi: İnsanların "Sen bizi unutkanlık ve gafletin birleşiminden yarattın, bize hevâ ve şehvetleri musallat kıldın. Ey Tanrımız! Yanıldığımızda bizi uyaracak, hevâ bizi eğrilttiğinde bizi engelleyecek bir kimseyle bize yardım etmeyecek misin? Fakat sen bizi, nefislerimiz ve hevâlarımızla baş başa bırakınca bunlar bizi o çirkin/kötü şeyleri işlememiz için ayarttı" şeklindeki mazeretleridir.

Üçüncüsü: İnsanların "Farz edelim ki imanın güzelliğini/iyiliğini ve küfrün çirkinliğini/kötülüğünü aklımızla bildik. Fakat özellikle biz çirkini/kötüyü işlemekten haz alıyorken ve [ey Allah'ım] bunun sana da bir zararı yokken, çirkini/kötüyü yapanın ebedî olarak azap göreceğini aklımızla bilemeyiz. Özellikle sana hiçbir şeyin fayda vermeyeceğini biliyorken, inanan ve sâlih amel yapan kimselerin sevabı hak ettiğini aklımızla bilemeyiz. Kuşkusuz güzellik/iyilik ve çirkinliğin/kötülüğün mutlak anlamdaki bilgisi, ne [güzel/iyi ve çirkini/kötüyü işlemeye] götüren bir saik ne [de bunları] engelleyen bir sebep olabilir" şeklindeki özürleridir.

İşte peygamberin gönderilmesinden sonra bu mazeretler savuşturulmuş olur. Peygamber göndermek de inatçıların mazeretlerini bu yönlerden kesen bir şey olur.

Peygamberler göndermenin, idrak edilmelerinde aklın tek başına hareket edemediği şeyler konusundaki faydasına gelince, âlimler bu konuda birçok şey zikretmişlerdir.

Birincisi: Akıl ancak aklın kendisine ihtiyaç duyduğu niteliklere delalet edebilir. [Allah'a ait] görme, işitme, kelâm ve diğer haberî sıfatlara ancak nakil yoluyla ulaşılabilir.

[ذكر فوائد البعثة على التفصيل]

ولنذكر فوائد البعثة على التفصيل، فنقول: قد عرفت أن الأمور قسمان: منها ما يستقلّ العقل بإدراكه، ومنها ما لا يستقلّ. والأول كعلمنا بافتقار العالم إلى الصانع الحكيم، وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تأكيد دليل العقل بدليل النقل وقطع عذر المكلّف من كل الوجوه على ما قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [سورة النساء ٤/١٦٥]؛ وقال: ﴿وَلَوْ اَنَّا اَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَآ اَرْسَلْتَ اِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ اٰيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ اَنْ نَذِلَّ وَنَخْزٰى﴾ [سورة طٰه، ٢٠/١٣٤]. فبين الله تعالى أن بعثة الرسل لقطع الحجة.

والعلماء ذكروا وجوهًا ثلاثة في تلك الحجّة:

أحدها أن يقولوا: إن الله تعالى جلّ ثناؤه إن خلقَنا لنعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدها منا، أنها ما هي، وكيف هي، وكم هي؟ فإنه وإن وجب أصل الطاعة في العقل، لكن كيفيتها غير معلومة لنا، فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر فإنهم إذا بينوا الشرائع المفصلة زالت أعذارهم.

وثانيها أن يقولوا: إنك ركبتنا تركيبَ سهوٍ وغفلةٍ وسلّطت علينا الهوى والشهوات، فهلا أمددتنا يا إلهنا بمن إذا سهونا نبهنا، وإذا مال بنا الهوى منعنا، ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا، كان ذلك إغراء لنا على تلك القبائح.

وثالثها: أن يقولوا: هب أنا بعقولنا علمنا حسن الإيمان وقبح الكفر، ولكن لم نعلم بعقولنا أن من فعل القبيح عذّب خالدًا مخلّدًا، لا سيّما وكنا نعلم أن لنا في فعل القبيح لذة، وليس لك فيه مضرة، ولم نعلم أن من آمن وعمل صالحًا استحقّ الثواب، لا سيّما وقد كنا علمنا أنه لا منفعة لك في شيء، فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيًا ولا وازعًا.

أما بعد البعثة اندفعت هذه الأعذار، فكانت البعثة قطعًا لعذر المعاندين من هذه الوجوه.

وأما فائدة بعثتهم فيما لا يستقلّ العقل بدركه فقد ذكروا أمورًا: أحدها: أن العقل لا يدلّ إلا على الصفات التي يحتاج الفعل إليها، أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الخبرية فلا طريق إليها إلا السمع.

İkincisi: Yükümlü, sürekli korku içinde şöyle der: "Şayet itaatlerle uğraşırsam Allah Teâlâ'nın mülkünde onun izni olmadan tasarruf etmiş olurum, şayet itaatlerle uğraşmasam itaati terk etmek yüzünden belki azap görürüm." Her iki varsayıma göre de korku içinde kalmaya devam eder. Peygamber gönderme durumunda bu korku ortadan kalkar.

Üçüncüsü: Bize [yani aklımıza] göre çirkin/kötü olan her şey kendinde çirkin/kötü değildir. Zira [şeriata göre] çirkin ve yaşlı hür bir kadının yüzüne bakmak çirkindir/kötüdür, güzel bir cariyenin yüzüne bakmak güzeldir/iyidir. [Akla göre ise bunun tersinedir.]

Dördüncüsü: Allah tarafından yeryüzünde yaratılmış şeylerin bir kısmı gıda, bir kısmı deva, bir kısmı ise zehirdir. Tecrübe bunların bilgisini ancak uzun çağlar geçtikten sonra sağlayabilir. Bununla birlikte bunda yine de çoğunlukla bir tehlike söz konusudur. Peygamber göndermede ise zarar ve tehlike olmaksızın bunların doğalarını ve menfaatlerini bilmek şeklinde bir fayda söz konusudur.

Beşincisi: Astronomlar/astrologlar feleklerin derecelerinin tabiatlarını tanırlar. Bunlara tecrübe ile vâkıf olmak mümkün değildir. Çünkü tecrübede dikkate alınan bir tekrardan ibarettir. Beşerin ömrü sabit yıldızların dönüş devirlerini tespit etmede nasıl yeterli olabilir? Sonra astronomlar/astrologların bunların hepsine rasat yoluyla vâkıf olduğunu farz edelim. Fakat astronomlar/astrologlar Utârit'in (*Merkür*) hallerine, rasat âletleri bu halleri Utârit'in çok küçük olması, gizli olması, ışığının azlığı, doğma ve batma durumlarında güneşe uzaklığının azlığı sebebiyle vermeye yeterli değilken nasıl vâkıf oldular?!

Altıncısı: İnsan doğası gereği medenîdir. Bir araya gelme (*ictimâ'*), zıtlaşmaya götüren çekişmeye yol açabilecek bir durumdur. Bir yasa/din koyucunun (*şâri'*) farz kıldığı bir din olması gerekir ki, insanları itaatlere teşvik etsin ve kötülüklerden alıkoysun.

Yedincisi: İbadetin nasıl yapılacağı halka bırakılmış olsaydı, belki de her grup özel bir vaz' getirir, sonra o konuda taassup gösterirler ve bu fitneye götürürdü. Bir dinin vaz'ı ise bunu engelleyen [temel] unsurlardandır.

Sekizincisi: İnsanın, aklının gereğince yaptığı fiil, alışılmış (*mu'tâd*) bir fiil gibidir. Alışkanlık ise ibadet değildir. Fiili emreden, insanın kalben saygı duyduğu bir kimse ise ve kendisi de o emrin nedenine vâkıf değilse, o insanın o emri yapması sırf kulluk nedeniyle olur. Bu nedenledir ki, [mesela] hacda [olağan olmayan,] garip fiillerin yerine getirilmesi emredilmiştir.

Dokuzuncusu: Akıllar farklı farklıdır. Yetkin olan akıl nadirdir. İlahî sırlar ise gerçekten ulu ve yücedir. O halde istidadı olan herkesi, şahsiyetine göre onun için mümkün olan yetkinliğinin son sınırına ulaştırması amacıyla peygamberlerin gönderilmesi ve onlara kitapların indirilmesi gerekir.

Onuncusu: Her cinsin altında kendi türleri vardır. Bu türler arasında bunların en olgunu olan bir tür daha bulunur. Türler sınıflara nispetle, sınıflar şahıslara nispetle, şahıslar da organlara nispetle böyledir. İmdi, organların en değerlisi ve onların lideri kalptir. Onun halifesi beyin olup güçler beyinden bedenin her tarafına yayılır. İnsan da böyle olup onun için de bir lider gerekir. →

وثانيها: أن المكلّف يبقى خائفًا فيقول: لو اشتغلت بالطاعات كنت متصرفًا في ملك الله تعالى بغير إذنه، ولو لم أشتغل بها فربما عذبت بترك الطاعة، فيبقى في الخوف على التقديرين، وعند البعث يزول هذا الخوف.

وثالثها: أنه ليس كلّ ما كان قبيحًا عندنا كان قبيحًا في نفسه، فإن النظر إلى وجه الحرة العجوزة الشوهاء قبيح، وإلى وجه الأمة الحسناء حسن.

ورابعها: أن الأشياء المخلوقة في الأرض منه غذاء ومنه دواء ومنه سم، والتجربة لا تفي بمعرفتها إلا بعد الأدوار العظيمة، ومع ذلك ففيها خطر على الأكثر، وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير ضرر وخطر.

وخامسها: أن المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك، ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة؛ لأن التجربة يعتبر فيها التكرار، والأعمار البشرية كيف تفي بأدوار الكواكب الثابتة. ثم هب أنهم وقفوا على الكلّ بالرصد، فكيف وقفوا على أحوال عطارد مع أن الآلات الرصدية لا تفي بأحواله لصغره وخفائه وقلة نوره وقلة بعده عن الشمس حالتي التشريق والتغريب.

وسادسها: أن الإنسان مدني بالطبع، والاجتماع مظنة التنازع المفضي إلى التقاتل، فلابد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغبة في الطاعات وزاجرة بنا عن السيئات.

وسابعها: لو فوّض كيفية العبادة إلى الخلق فربما أتى كلّ طائفة بوضع خاص، ثم أخذوا يتعصبون لها فيفضي ذلك إلى الفتن، أما وضع الشريعة مما ينافي ذلك.

وثامنها: الذي يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتاد، والعادة لا تكون عبادة، وأما الذي يأمر به من كان معظمًا في قلبه ولا يكون هو واقفًا على لميته كان إتيانه به لمحض العبادة، ولذلك ورد الأمر بالأفعال الغريبة في الحج.

وتاسعها: أن العقول متفاوتة، والكامل نادر، والأسرار الإلهية عزيزة جدًا، فلابد من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب عليهم إيصالًا لكلّ مستعدّ إلى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه.

وعاشرها: أن كلّ جنس تحته أنواع، فإنه يوجد فيما بين تلك الأنواع نوع واحد، هو أكملها، وكذا الأنواع بالنسبة إلى الأصناف، والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص، والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء، فأشرف الأعضاء ورئيسها هو القلب، وخليفته الدماغ، ومنه تنبعث القوى على جميع جوانب البدن، فكذا الإنسان لابد فيه من

Liderin otoritesi ya sadece zâhir üzerinde olur ki, bu sultandır, ya da bâtın üzerinde olur ki, bu âlimdir. Ya da hem zâhir hem bâtın üzerinde olur ki bu ise Hz. Peygamber'dir (s.a.s.) veya onun yerine geçen biridir. O halde peygamber âlemde kalp gibi, onun halifesi ise beyin gibidir. İdrak eden güçler nasıl ki beyinden organlara yayılıyorsa, aynı şekilde beyan ve bilgi gücü de ancak peygamberden halifesi vasıtasıyla bütün insanlara yayılır.

On birincisi: [Peygamber göndermenin bir diğer faydası] yararlı zanaatlara kılavuzluk etmektir. Allah Teâlâ Hz. Dâvud (a.s.) hakkında şöyle buyurdu: *"Biz, sizin için, ona giyecek (zırh) zanaatini öğrettik"* (el-Enbiyâ 21/80). Hz. Nûh'a şöyle buyurdu: *"Bizim gözetimimiz altında gemiyi imal et"* (Hûd 11/37). Kuşku yok ki eğirmecilik, dokumacılık, terzilik, yapı ustalığı ve bunun gibi zanaatlara duyulan ihtiyaç zırha duyulan ihtiyaçtan daha şiddetlidir. Bunların ortaya çıkarılmasını tecrübeye dayandırmak insanlar için büyük bir tehlikedir. Bu durumda bunların öğretimi için peygamberler göndermek gerekmektedir.

On ikincisi: Dünya geçimi için ahlâk ve siyaset ilimleri gerektiğinden bunların öğretimi için de peygamber gönderilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Allah Teâlâ Peygamber'ine (s.a.s.) şöyle buyurdu: *"Sen af yolunu tut, iyilikle emret ve kendilerini bilmezlerden yüz çevir!"* (el-A'raf 7/199); *"Şüphesiz ki Allah adaleti, iyilik yapmayı ve yakınlara bakmayı emreder"* (en-Nahl 16/90); *"Sen yalnızca Allah'ın rahmeti sayesinde onlara yumuşak davrandın"* (Âl-i İmrân 3/159); *"Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin"* (el-Kalem 68/4). Sonuç olarak peygamber göndermenin faydası bu yönlerden açığa çıkmıştır.

[Yahudilerin şüphelerinin cevapları:]

Yahudilerin şüphelerine gelince, o iki şüpheden ilkinin cevabı şudur: Allah Teâlâ Hz. Musa'nın (a.s.) şeriatının belirli bir süreyle sınırlı olduğunu genel ve kapalı bir şekilde açıklamış, fakat vaktin niceliğini belirtmemiştir. Onun "Şayet böyle olsaydı o dinin aslı tevâtürle bilindiği gibi, bu da tevâtürle bilinirdi" sözü hakkında şöyle deriz: Aslın nakline götüren tevâtürün, [o dinin] niteliğinin nakline götüren tevâtürden yaygınlık bakımından daha tam olması niçin mümkün olmasın? Elbette ki iki tevâtürden biri diğerinden daha güçlüdür. Söz konusu iki şüpheden diğerinin cevabı ise şudur: Bu haberin râvîlerinin bütün asırlarda tevâtür sınırına ulaştığı bizce bilinmemektedir. Böyle olduğunda elbette ki bu habere dair bilgi meydana gelmiş olmaz. Başarıya ulaştıran Allah'tır.

[3.] Mesele: [Peygamberlerin (a.s.) Masumiyeti (*ismet*) Hakkında]

Peygamberlerin masumiyeti (*ismet*) görüşünü kabul edenlerden [1] bir grup, masum kimsenin günahları yapmasının mümkün olmadığını, [2] bir grup da günahları yapmaya güç yetirebildiğini iddia ettiler. [1a] Birinci gruptakilerin bir kısmı, masumluğun peygamberin bedeninde ya da nefsinde günah işlemesinin imkânsızlığını gerektiren bir özelliğe mahsus olduğunu iddia ederken, ➞

رئيس، والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان، أو على الباطن وهو العالم، أو عليهما معًا وهو النبي عليه السلام أو من يقوم مقامه، فالنبي يكون كالقلب في العالم، وخليفته كالدماغ، وكما أن القوى المدركة إنما تفيض من الدماغ على الأعضاء فكذلك قوة البيان والعلم إنما تفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم.

وحادي عشرها: الهداية إلى الصناعات النافعة، قال الله تعالى في داود عليه السلام: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ﴾ [سورة الأنبياء ٨٠/٢١]؛ وقال لنوح عليه السلام: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة هود ٣٧/١١]. ولا شك أن الحاجة إلى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجري مجراها أشدّ من الحاجة إلى الدرع، وتوقيفها على استخراجها بالتجربة خطر عظيم للخلق، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها.

وثاني عشرها: أنه لابد في المعيشة من علمي الأخلاق والسياسة، فلابد من البعثة لتعليمها، ولهذا قال الله تعالى لنبيه عليه السلام: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [سورة الأعراف ١٩٩/٧]؛ وقال: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [سورة النحل ٩٠/١٦]؛ وقال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [سورة آل عمرٰن، ١٥٩/٣] وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم ٤/٦٨]. فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه.

وأما شبهة اليهود فالجواب عن أولاهما: أن الله تعالى بين أن شريعة موسى عليه السلام مؤقتة بيانًا إجماليًا، ولم يبين كمية الوقت. قوله: «لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف أصل ذلك الدين بالتواتر»، قلنا: لم لا يجوز أن يكون تواتر الدواعي إلى نقل الأصل أتمّ من توفّرها على نقل الكيفية، فلا جرم كان أحد التواترين أقوى من الآخر. والجواب عن أخراهما: أن بلوغ رواة هذا الخبر إلى حدّ التواتر في جميع الأعصار غير معلومٍ لنا، وإذا كان كذلك لا جرم لا يحصل العلم بهذا الخبر، وبالله التوفيق.

[٢٠] مسألة: [في عصمة الأنبياء عليهم السلام]

القائلون بالعصمة: منهم من زعم أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، ومنهم من زعم أنه يكون متمكنًا منه. والأولون منهم من زعم أنه المختص في بدنه أو نفسه بخاصيةٍ تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي، ومنهم من

[1b] bir kısmı da peygamberin bedenî özelliklerde başkasına eşit olduğu görüşünü desteklemiş, fakat masumiyeti itaatlere kudreti olmakla veya günahlara kudreti olmamakla yorumlamıştır. Bu, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin görüşüdür. [2] Özgür iradeyi reddetmeyenlerin yorumuna göre masumiyet, zorlama sınırına varmaması şartıyla, Allah Teâlâ'nın kulda yarattığı bir şey olup, Allah kulun bu şeyle birlikte günaha yönelmeyeceğini bilir.

Bu görüşte olanlar [yani özgür iradeyi reddetmeksizin masumiyeti savunanlar], ilk iki görüşün fasit olduğuna aklen şöyle delil getirdiler: Durum onların dediği gibi olsaydı, masum masumiyeti nedeniyle övgüyü hak etmiş olmaz ve emir, nehiy, ödül, ceza geçersiz olurdu. Naklî olarak ise şu âyet-i kerîmelerle delil getirdiler: *"De ki: Ben ancak sizin gibi bir beşerim, bana ancak vahyolunuyor"* (el-Kehf 18/110); *"Sakın Allah'la beraber başka bir ilâh uydurma. Aksi halde kötülenmiş ve Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmış olarak cehenneme atılırsın"* (el-İsrâ 17/39); *"Ve eğer biz sana sebat vermemiş olsa idik sen onlara az bir şey meyledecektin"* (el-İsrâ 17/74); *"Yine de ben kendimi bütünüyle temize çıkarmıyorum"* (Yûsuf 12/53).

Ayrıca bu gruptakiler [yani özgür iradeyi reddetmeksizin masumiyeti savunanlar], masumiyetin sebebinin dört şey olduğunu iddia ettiler. Birincisi, peygamberin nefsinin ya da bedeninin günaha engel olan bir melekeyi gerektiren bir özelliğe sahip olmasıdır. Fiil ve meleke arasındaki fark ise malumdur. İkincisi, günahların kınanmasını ve sevapların övülmesini bilmesidir. Üçüncüsü, bu bilgilerin sürekli olarak Allah'tan gelen vahiy ve beyanla teyit edilmesidir. Dördüncüsü, peygamber, kendisinden daha uygun olanın terki ya da unutma kapsamında bir şey sâdır olduğu zaman ihmal edilerek kendi haline bırakılmaz, bilakis azarlanır, uyarılır ve bu konuda iş sıkı tutulur. Sonuçta bu dört durum bir araya geldiğinde, elbette kişi günahlardan masum/korunmuş olur. Çünkü iffet melekesi nefsin cevherinde meydana geldiğinde, sonra ona itaatlerden kaynaklanan mutluluk ve günahlardan kaynaklanan mutsuzluğa dair tam bir bilgi ilave edildiğinde, bu bilgi nefsanî melekelerin gereğini yerine getirme noktasında ona yardımcı olur. Sonra vahiy bunu tamamlar, sonra günahın az bir miktarına karşılık hesaba çekilme korkusu bu kaçınmayı teyit eder. Böylece bu şeylerin bir araya toplanması masumiyetin hakikatini teyit etmiş olur.

Sonra ümmet, peygamberlerin küfre karşı masum oldukları konusunda ittifak etmiştir. Ancak Hâricîlerden Fadliyye/Fudayliyye bunun istisnasıdır. Onlar hakkında "günah" kelimesinin kullanıldığı her şeyin küfür kapsamında olduğuna inanmışlardır. Sonra da onlar, peygamberlerin günah işlemesini caiz gördüklerinden, onlar hakkında da küfrü caiz görmüşlerdir. Bu görüşün yanlışlığına delalet eden şey şudur: Eğer [peygamberler için] küfür caiz olsaydı, bu küfür konusunda peygambere uymak Allah Teâlâ'nın *"O halde bana tabi olun!"* (Âl-i İmrân 3/31) emri gereği vacip olurdu. Bunun fasit olması, onların görüşlerinin fasit olduğunu gösterir.

İnsanlardan bir kısmı da peygamberler hakkında küfrü caiz görmemişlerse de takiyye yoluyla küfrün ızhârını caiz görmüşlerdir. Buna şöyle delil getirmişlerdir: İslâm'ı ızhâr etmenin öldürülmeye yol açacak olması durumunda, onu açığa vurmak nefsin tehlikeye atılması anlamına gelir ki, bu caiz değildir.

ساعد على كونه مساويًا لغيره في الخواصّ البدنية، لكن فسّر العصمة بالقدرة على الطاعة أو بعدم القدرة على المعصية، وهو قول أبي الحسن الأشعري. والذين لم يسلبوا الاختيار فسّروها بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد، وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر إلى حدّ الإلجاء.

وهؤلاء احتجّوا على فساد قول الأولين من العقل بأن الأمر لو كان كما قالوه لما استحقّ المعصوم على عصيمته مدحًا، ولبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب. ومن النقل بقوله تعالى: ﴿قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحٰى اِلَيَّ﴾ [سورة الكهف ١١٠/١٨]؛ ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ﴾ [سورة الإسراء ٣٩/١٧]؛ ﴿وَلَوْلَٓا اَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ اِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء ٧٤/١٧]؛ ﴿وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِي﴾ [سورة يوسف، ٥٣/١٢].

ثم إن هؤلاء زعموا أن أسباب العصمة أمور أربعة: أحدها: أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصيةٌ تقتضي ملكة مانعة من الفجور، والفرق بين الفعل والملكة معلوم. وثانيها: أن يحصل له العلم بمثاب المعاصي ومناقب الطاعات. وثالثها: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى. ورابعها: أنه متى صدر عنه أمر من باب ترك الأولى أو النسيان لم يترك مهملاً، بل يعاتب، وينبّه عليه، ويضيق الأمر فيه عليه. فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة، كان الشخص معصومًا عن المعاصي لا محالة؛ لأن ملكة العفّة إذا حصلت في جوهر النفس، ثم انضاف إليها العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم معِينًا له على مقتضى الملكة النفسانية، ثم الوحي يصير متممًا لذلك، ثم خوف المؤاخذة على القدر القليل يكون مؤكدًا لذلك الاحتراز، فيحصل من اجتماع هذه الأمور تأكيد حقيقة العصمة.

ثم اتفقت الأمة على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلا الفضلية من الخوارج، فإنهم اعتقدوا أن كل ما يطلق عليه اسم العصيان فهو كفر، ثم إنهم جوّزوا على الرسل المعاصي، فلا جرم جوّزوا الكفر عليهم، ويدلّ على فساده أنه لو جاز الكفر عليه لكان الاقتداء به فيه واجبًا؛ لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾ [سورة اٰل عمرٰن ٣١/٣]، وفساد ذلك يدلّ على فساد قولهم.

ومن الناس من لم يجوّز الكفر، لكنه جوّز إظهار الكفر على سبيل التقية. واحتجّوا عليه بأن إظهار الإسلام إذا كان مفضيًا إلى القتل كان إظهاره إلقاء للنفس في التهلكة، وهو غير جائز.

Bu görüş de geçersizdir. [i] Çünkü bu, dinin bütünüyle gizli kalması sonucuna götürür. [ii] Ayrıca bu caiz olsaydı, bununla ilgili en uygun vakit, davetin açığa çıktığı başlangıç döneminde olurdu. Çünkü başlangıç döneminde insanlar bütünüyle dini inkâr eden durumunda olduklarından, hiçbir peygamber için daveti açığa vurmasını caiz görmemek gerekirdi. [iii] Ayrıca şiddetli korku, Nemrud çağında Hz. İbrahim (a.s.) için ve Firavun çağında da Hz. Musa (a.s.) için meydana gelmiştir. Bununla birlikte onlar hakkı açığa vurmaktan çekinmemişlerdir.

İnsanlardan bir kısmı da [peygamberler için] ne küfrü ne de onun ızhârını caiz görmektedir. Fakat onlar peygamberler hakkında büyük günahları caiz görmektedirler. Çoğunluk ise şu gerekçelerle bu görüşte değildir.

Birincisi: Eğer peygamberlerden büyük günah sâdır olsaydı ümmetin âsilerinin en aşağı derecesinde olurlardı. Bu ise caiz değildir. Gereklilik ilişkisinin açıklaması: Peygamberlerin dereceleri son derece değerlidir. Böyle olan kimseden günahın sâdır olması daha kötüdür. Allah Teâlâ'nın şu sözüne bakmaz mısın?! *"Ey Peygamberin hanımları! Sizden her kim açık bir terbiyesizlik ederse ona azap iki kat katlanır"* (el-Ahzâb 33/30). [Zina ettiğinde] evli erkek recmedilirken evli olmayan cezalandırılır. Kölenin cezası hür kimsenin cezasının yarısıdır. Peygamberin ümmetten daha aşağı bir durumda olmasının caiz görülmemesi ise icmâ ile sabittir.

İkincisi: Peygamberin [büyük] günaha (*fısk*) düşmesi durumunda, Allah'ın *"Ey iman edenler! Size bir fasık haber getirdiğinde araştırınız"* (el-Hucurât 49/6) buyruğu gereğince şahitliğinin kabul edilmemesi gerekir. Fakat peygamberin şahitliği kabul edilir. Aksi takdirde peygamber, ümmetin adil kimselerinden daha aşağı durumda olurdu.

Üçüncüsü: Peygamberin büyük günah işlemesi durumunda onun bundan men edilmesi zorunlu olur ve ona eza edilmesi haram kılınmazdı. Fakat ona eza etmek, Allah Teâlâ'nın *"Allah'a ve elçisine eza edenlere Allah dünyada ve âhirette lanet etsin"* (el-Ahzâb 33/57) âyeti gereğince haram kılınmıştır.

Dördüncüsü: Eğer peygamber büyük günah işleseydi bu konuda ona uymak Allah Teâlâ'nın *"Bana tâbi olun"* (Âl-i İmrân 3/31) âyeti gereğince bize de farz olurdu. Bu ise haram ile farzın bir araya gelmesine götürür ki, bu imkânsızdır.

Peygamberler hakkında büyük günahı caiz görmeyenler ise küçük günahlar konusunda farklı görüşlere ulaşmışlardır. Çoğunluk ister küçük ister büyük olsun [peygamberler hakkında] kasten günaha girmenin caiz olmadığında, bilakis onlardan günahın, birincisi yanılma ve unutma, ikincisi daha uygun olanı terk, üçüncüsü de yasakla mubahı karıştırmak şeklindeki üç gerekçeden birinin varlığı şartıyla sadır olmasının caiz olduğunda ittifak etmişlerdir.

İnsanlar masumiyetin muteber olduğu vakit konusunda da ihtilaf etmiştir. Hâricîlerden Fadliyye/Fudayliyye, Allah Teâlâ'nın, kâfir olduğunu bildiği kimseyi peygamber olarak göndermesini caiz görmüşler, bir grup ise bunu caiz görmemiş, ancak peygamberlikten önce kâfir olan bir kimsenin peygamber olarak gönderilmesini caiz görmüşlerdir. Bu [son görüş] İbn Fûrek'indir. Fakat o, bu mümkün durumun hiç gerçekleşmediğini iddia etmiştir.

وهذا أيضًا باطل؛ لأنه يفضي إلى خفاء الدين بالكلّية. ولأنه لو جاز ذلك لكان أولى الأوقات به مبدأ ظهور الدعوة؛ لأن الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكلّية منكرين له، فكان يلزم أن لا يجوز لأحدٍ من الأنبياء إظهار الدعوة. ولأن الخوف الشديد كان حاصلًا لإبراهيم عليه السلام في زمان نمرود، وموسى عليه السلام في زمان فرعون، مع أنهم لم يمتنعوا عن إظهار الحق.

ومن الناس من لم يجوّز الكفر ولا إظهاره، لكنه جوّز الكبائر عليهم. والأكثرون لم يقولوا به لوجوهٍ:

الأول: لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة، وذلك غير جائزٍ. بيان الملازمة: أن درجات الأنبياء في غاية الشرف، وكلّ من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [سورة الأحزاب ٣٠/٣٣]. والمحصن يرجم وغيره يحد، وحد العبد نصف حد الحر، وأما إنه لا يجوز أن يكون النبي أقلّ حالًا من الأمة فبالإجماع.

الثاني: أن بتقدير إقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [سورة الحجرات ٦/٤٩]، لكنه مقبول الشهادة وإلا لكان أدنى حالًا من عدول الأمة.

الثالث: أن بتقدير إقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها، فلم يكن إيذاؤه محرمًا، لكنّه محرم؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [سورة الأحزاب ٥٧/٣٣].

الرابع: لو أتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به؛ لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾ [سورة آل عمران ٣١/٣] فيفضي إلى الجمع بين الحرمةِ والوجوبِ وهو محال.

أما الذين لم يجوّزوا الكبائر فقد اختلفوا في الصغائر. واتفق الأكثرون على أنه لا يجوز منهم الإقدام على المعصية قصدًا، سواء كانت صغيرة أو كبيرة، بل يجوز صدورها منهم على أحد وجوه ثلاثة: أحدها السهو والنسيان؛ والثاني ترك الأولى. والثالث اشتباه المنهي بالمباح.

واختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه العصمة. أما الفضلية من الخوارج فقد جوّزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه أنه يكفر. ومنهم من لم يجوّز ذلك، ولكن جوّز بعثة من كان كافرًا قبل الرسالة، وهو قول ابن فورك، لكنه زعم أن هذا الجائز لم يقع.

Haşviyyeden bazıları ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) peygamber olarak gönderilmeden önce kâfir olduğunu iddia etmişlerdir. Onların gerekçeleri Allah Teâlâ'nın şu âyetleridir: *"Seni, yol bilmez iken doğru yola iletmedi mi?"* (ed-Duhâ 93/7); *"Kitap nedir, iman nedir bilmezdin"* (eş-Şûrâ 42/52). Muhakkik âlimler ise bu görüşün fasit olduğunda ittifak etmişlerdir.

İnsanlardan bir grup da yukarıdaki hükmü imamlara da teşmîl edip şöyle demişlerdir: Nasıl ki peygamberin peygamber olarak gönderilmeden önce kâfir olması caiz değilse, aynı şekilde imamın da imâmetten önce kâfir olması caiz değildir. Bu nedenle Hz. Şeyhayn'ın [yani Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer'in (r.a.)] imâmetine dil uzatmaktadırlar.

Peygamberler hakkında peygamber gönderilmeden önce büyük günahın caiz olup olmadığına gelince, Ehl-i Sünnet bunu caiz görmekte ve bunun için Hz. Yusuf'un (a.s.) kardeşlerinin durumlarını delil getirmektedir. Onlardan bazısı ise bu görüşte değildir ve Hz. Yusuf'un kardeşlerinin peygamberliğini kabul etmemektedirler.

Diğer yandan bunu caiz görenlerden bir kısmı, büyük günahların peygamber gönderilmeden önce olduğunu söylerler. Fakat onlar bunu, ancak peygamberlerin bundan tevbe edeceği ve onların hallerinin insanlar arasında iyilikle şöhret bulacağı şekilde çok ender bir şekilde olmasını caiz görmektedirler. Onların ahlâksızlıkla meşhur olacakları bir şekilde büyük günahlarda ısrar etmeleri ise caiz değildir. Çünkü aksi bir durumda, peygamberlerin gönderilmeleriyle amaçlanan şey gerçekleşmemiş olacaktır.

Peygamberlerin, peygamber olarak gönderilmeden önce ve sonra küçük günahlardan masum olmalarının gerekip gerekmediğine gelince, Râfizîler bunu zorunlu görmüşlerdir. Onların dışındakiler ise bunu caiz görmüşler, fakat bunun niteliği hakkında ihtilaf etmişlerdir. Nazzâm, Esamm ve Ca'fer b. Mübeşşir ise bunu unutma ve yanılma yoluyla caiz görmüştür. Onlara şöyle denilir: Siz ya şöyle söylüyorsunuzdur: "Peygamber yanılma halinde ya yükümlü olarak kalmaya devam eder", –ki bu caiz değildir; çünkü bu güç yetirilemeyenle yükümlü tutmaktır-, "ya da yükümlü olarak kalmaz", ki bu durumda da o günah olmaz. Siz ya da şöyle diyorsunuzdur: "Unutmaktan kendilerini koruyamadıkları için azarlanırlar." Bu ise Ehl-i Sünnet'in görüşüdür.

İnsanların bir kısmı da kasıt içermeyen bu [küçük] günahları (*zelle*) daha uygun olanı terk etme şeklinde yorumlamışlardır. Şöyle denilemez: Şayet daha uygun olanın terk edilmesi azabın hak edilmesi için bir sebep olsaydı, onlar ebedî olarak azarlanırlardı. Zira hiçbir ibadet yoktur ki, onun üstünde [daha değerli] başka bir ibadet olmasın. Azabı hak etmek mubahlar nedeniyle de değildir. Çünkü biz şöyle diyoruz: Daha faziletli olanın terk edilmesi sebebiyle azabın hak edilmesi, ancak bir faydanın (*maslahat*) kaybedilmesi veya ihtimali olmayan bir zararın (*mefsedet*) meydana gelmesinin gerekli olması durumunda söz konusudur.

Hz. Âdem (a.s.) kıssası bağlamında özür beyanı sadedinde söylenenlere gelince:

Onların bir kısmı Allah Teâlâ'nın *"Âdem rabbine âsi oldu"* (Tâhâ 20/121) âyetini, *"Köye sor"* (Yûsuf 12/82) âyetinin ["Köy halkına sor" şeklinde anlaşılması] gibi âdemoğullarının âsi olması şeklinde yorumladı. Onların bir kısmı da bununla Hz. Âdem'in kendisinin kastedildiğini kabul etti. Diğer yandan İbn Fûrek bunun peygamber gönderilmeden önce olduğunu iddia etti. Onların bir kısmı da bunun peygamberlikten sonra olduğunu söyledi. Esamm ise bunun, ➜

ومن الحشوية من زعم أن الرسول عليه السلام كان كافرًا قبل البعثة؛ لقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ﴾ [سورة الضحى ٩٣/٧]؛ ولقوله تعالى: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ [سورة الشورى ٤٢/٥٢]، واتفق المحصلون على فساد ذلك.

ومن الناس من طرد هذا الحكم في الأئمة، وقال كما لا يجوز كون الرسول كافرًا قبل البعثة، لا يجوز أن يكون الإمام أيضًا كافرًا قبل الإمامة، ولذلك يقدحون في إمامة الشيخين رضوان الله عليهما.

وأما أنه هل يجوز فعل الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة فالأكثرون من أهل السنّة جوّزوا ذلك مستدلّين بأحوال إخوة يوسف عليهم السلام، ومنهم من لم يقل به، ولم يقل بنبوتهم.

ثم الذين جوّزوا ذلك قالوا: منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة، لكنهم إنما جوّزوا ذلك على سبيل الندرة بحيث يتوبون عنه، ويشتهر حالهم فيما بين الخلق بالصلاح، فأما لو أصروا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائزٍ؛ لأن المقصود من بعثتهم يفوت على هذا التقدير.

وأما أنه هل يجب كونهم معصومين عن الصغائر قبل البعثة وبعدها فالروافض أوجبوا ذلك، ومن عداهم جوّزوا لذلك، لكن اختلفوا في كيفيتها. أما النظام والأصم وجعفر بن مبشر فإنما جوّزوا ذلك على طريق السهو والنسيان. فيقال لهم: إما أن تقولوا: إنه يبقى حال السهو مكلّفًا، وهو غير جائزٍ؛ لأنه تكليف ما لا يطاق، أو لا يبقى مكلّفًا، فحينئذٍ لا يكون ذلك معصية؛ أو تقولوا: إنما عوتبوا على ترك التحفظ من النسيان، وهو قول أهل السنة.

ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك الأولى. لا يقال: لو كان ترك الأولى سببًا لاستحقاق العقاب لعوتبوا أبدًا؛ إذ لا عبادة إلا وفوقها عبادة، ولا يستحقّ العقاب على المباحات؛ لأنا نقول: استحقاق العقاب على ترك الأفضل إنما يتوجه إذا كان يلزم منه فوات مصلحة أو حصول مفسدة لا يمكن احتمالها.

وفي الاعتذار عن قصة آدم عليه السلام: منهم من زعم أن قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ [سورة طٰه ٢٠/١٢١]، أي: عصى أولاد آدم، كما في قوله: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف ١٢/٨٢]. ومنهم من سلّم أن المراد منه آدم. ثم زعم ابن فورك أن ذلك كان قبل الرسالة. ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة، ثم زعم الأصمّ أنه

Allah'ın *"ama o unuttu"* (Tâhâ 20/115) âyeti gereği unutma yoluyla gerçekleştiğini söyledi. Buna şöyle itiraz edildi. İblis vesvese anında Hz. Âdem'e yasak emrini hatırlatmıştır. Nitekim şöyle demiştir: *"Rabbiniz size bu ağacı yalnızca birer melek olmamanız yahut ölümsüzlüğe kavuşmamanız için yasak etti"* (el-A'râf 7/20). Bu hatırlatmaya rağmen unutmanın meydana gelmesi imkânsızdır. Yine Allah Teâlâ bunun üzerine *"Ben size bu ağacı yasaklamadım mı?"* (el-A'râf 7/22) şeklinde onu azarlamıştır. Hz. Âdem ve Hz. Havva kasıt içermeyen bu günahı (*zelle*) itiraf ederek şöyle demişlerdir: *"Ey Rabbimiz, biz kendimize zulmettik"* (el-A'râf 7/23). Allah Teâlâ tevbelerini kabul etmiş ve şöyle buyurmuştur: *"Böylece onun tövbesini kabul buyurdu"* (Tâhâ 20/122). Bütün bu âyetler, unutma ile çelişmektedir. Onların bir kısmı da yasağın Hz. Âdem'in hatırında olduğunu, lakin o yasağı yorumlama (*te'vil*) yoluna gittiğini kabul ettiler. Bu da birkaç yöndendir. İlk olarak Nazzâm şöyle ileri sürmüştür: Hz. Âdem Allah Teâlâ'nın *"Ancak şu ağaca yaklaşmayın"* (el-A'râf 7/19) emrindeki [belli bir ağaç] şahsını, tür olarak anlamıştır. "Bu" kelimesi belli bir şahsı işaret ettiği gibi aynı şekilde türe de bir işaret olabilir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) "Bu, bir abdesttir ki, Allah Teâlâ namazı ancak bununla kabul eder"[9] buyurmuştur. İkinci olarak diğerleri de şöyle iddia etmişlerdir: Her ne kadar yasak, zâhiren haram kılmaya yönelik olsa da hakkında bir nas olmadığı için Hz. Âdem yasağı elinde bulunan bir delil sebebiyle zâhirî anlamından [başka bir anlama] çevirmiştir.

[4.] Mesele: [Kerametler Mümkündür]

Kerametler, Mu'tezile ve biz Eş'arîlerden Üstat Ebû İshâk'ın yaklaşımının tersine bize göre mümkündür.

Delilimiz [Kur'an'da geçen] Hz. Meryem ve Âsaf kıssasına tutunmaktır. Diğer yandan keramet ile mucize, peygamberlik iddiasından kaynaklanan bir meydan okumayla ayrışmaktadır.

[5.] Mesele: [Peygamberler Meleklerden Daha Faziletlidir]

Peygamberler bize göre meleklerden daha faziletlidir. Mu'tezile, bizden Kâdî [Ebû Bekr el-Bâkıllânî] ve filozoflar ise bu görüşe muhaliftirler.

Delilimiz: [i] Allah Teâlâ şöyle buyurdu: *"Gerçekten Allah, Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini ve İmrân ailesini âlemlere üstün kıldı"* (Âl-i İmrân 3/33). İster bunu genel (*umûm*) anlam olarak yürütelim, ister bunu *"Ben sizi âlemlere üstün kıldım"* (Bakara 2/47) âyetinde olduğu gibi o çağın âlemlerine [üstün kıldı] şeklinde yorumlayalım, maksat hâsıl olmuş olur. [ii] Ayrıca insanoğlu, Allah Teâlâ'yı tanır; şehvet ve öfke gibi çok sayıda engelleyici sebepler, iç ve dış engeller olmasına rağmen ona ibadet eder. Hiçbir melekte bu engeller yoktur. Bu nedenle beşerin itaati daha zordur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "İbadetlerin en faziletlisi en zahmetli olanıdır"[10] -yani en meşakkatli olanıdır- hadisi gereği daha faziletli olur.

Filozoflar ise meleğin daha faziletli olduğuna şu açılardan delil getirmişlerdir:

9 Ebû Dâvud, "Tahâret", 52.
10 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351, nr. 459 (I,155).

كان على سبيل النسيان؛ لقوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ﴾ [سورة طٰه ١١٥/٢٠]. والاعتراض عليه أن إبليس ذكر لآدم وقت الوسوسة أمر النهي، فقال: ﴿مَا نَهٰيكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّآ اَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ اَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [سورة الأعراف ٢٠/٧]، ومع هذا التذكير يمتنع حصول النسيان. وأيضًا أن الله تعالى عاتبه على ذلك في قوله: ﴿اَلَمْ اَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ﴾ [سورة الأعراف ٨٨/٧]، وآدم وحواء اعترفا بالزلة فقالا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا﴾ [سورة الأعراف ٢٣/٧]، والله تعالى قبل توبتهما فقال: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [سورة طٰه ١٢٢/٢٠]، وكل ذلك ينافي النسيان. ومنهم من سلّم أن آدم كان متذكرًا للنهي، لكنه أقدم على التأويل. وهو من وجوهٍ. أحدها: زعم النظّام أن آدم فهم من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [سورة البقرة ٣٥/٢] الشخص وكان المراد النوع. وكلمة «هذا» كما تكون إشارة إلى الشخص كذلك تكون إشارة إلى النوع، كقوله عليه السلام: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به». وزعم آخرون أن النهي وإن كان ظاهرًا في التحريم لكنّه ليس نصًّا فيه، فصرفه عن الظاهر لدليل عنده.

[٣.] مسألة: [الكرامات جائزة]

الكرامات جائزة عندنا، خلافًا للمعتزلة والأستاذ أبي إسحق منّا.

لنا: التمسك بقصة مريم وآصف، ثم تتميز الكرامة عن المعجزة بتحدي النبوة.

[٤.] مسألة: [الأنبياء أفضل من الملائكة]

الأنبياء أفضل من الملائكة عندنا، خلافًا للمعتزلة والقاضي منا والفلاسفة.

لنا: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَنُوحًا وَاٰلَ اِبْرٰهِيمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [سورة آل عمرن ٣٣/٣]، وسواء أجريناه على العموم أو حملناه على عالمي ذلك الزمان، كما في قوله تعالى: ﴿وَاَنّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [سورة البقرة ٤٧/٢] فالمقصود حاصل. ولأن البشر يعرفون الله تعالى ويعبدونه مع كثرة الصوارف عنه من الشهوة والغضب، والموانع الداخلة والخارجة، وليس للملائكة شيء من ذلك، فتكون طاعة البشر أشقّ، فيكون أفضل؛ لقوله عليه السلام «أفضل العبادات أحمزها»، أي: أشقّها.

أما الفلاسفة فقد احتجّوا على أن الملك أفضل بوجوه:

Birincisi: Ruhânî varlıklar basit, cismânî varlıklar bileşiktir. Basit, bileşikten daha değerlidir.

İkincisi: Ruhânî varlıklar yerilen huyların kaynağı olan şehvet ve öfkeden arınmışlardır. Cismânîler ise bunlarsız olamaz.

Üçüncüsü: Ruhânî varlıklar yetkinlikleri bilfiil meydana gelmiş soyut suretlerdir. Beşerî nefisler ise ya -nefsi mizaç olarak kabul edenlere göre- cevherleri bakımından maddîdirler, ya da -nefsi soyut kabul edenlere göre- fiilleri bakımından maddîdirler. Her iki takdire göre de nefis bilkuvvedir. Tam bilfiil olan şey bilkuvve olandan daha değerlidir.

Dördüncüsü: Ruhânî varlıklar, içinde edilginlik (*infiâl*) tabiatı olmayan soyut suretlerdir. Bu nedenle sırf varlıktırlar ve mahza iyidirler. Cismânî varlıklar ise madde ve suretten bileşiktirler. Madde ise yokluğun ve kötülüğün kaynağıdır. İyilik, kötülükten daha değerlidir.

Beşincisi: Ruhânî varlıklar aydınlık (*nûrânî*), ulvî ve latiftirler. Cismânî varlıklar ise karanlık (*zulmânî*) ve yoğundurlar (*kesîf*).

Altıncısı: Ruhânî varlıklar bilgi ve eylem güçleriyle cismânî varlıklardan daha üstündürler. Bilgi bakımından üstün olmalarının gerekçesi, bizim tarafımızdan bilinemeyen *gayb* kapsamındaki şeyleri ihâta etmeleri ve bizim üzerimizde cârî olan durumların geleceğine muttali olmalarıdır. Bir diğer gerekçe şudur: Ruhânî varlıkların tümel bilgileri bilmeleri, cismânî varlıkların bilgilerinin ise tikel olmasıdır; onların bilgileri etkin (*fi'lî*) iken cismânî varlıkların bilgileri edilgindir (*infi'âlî*). Onların bilgileri yaratılışlarından gelip (*fıtrî*) hatadan emin iken cismânîlerin bilgileri kazanıma dayalı (*kesbî*) olup hataya maruzdurlar. Eylem bakımından üstün olmalarının gerekçesi ise şudur: Ruhânîler devamlı ibadet halindedirler: *"Gece gündüz Allah'ı tespih ederler, usanmazlar"* (el-Enbiyâ 21/20). Cismânîler ise böyle değildirler.

Yedincisi: Ruhânî varlıklar, bulutlar ve şiddetli depremler gibi cisimler üzerinde tasarruf etmeyi sağlayan, cisimlerin aksine kendilerine herhangi bir usanma ve bıkkınlık gelmeksizin kuvvetli güçlere sahiptirler.

Sekizincisi: Ruhânî varlıkların seçimleri iyiliğe ve âlemin nizamına dönüktür. Cismânî varlıkların seçimleri ise kesin olmayıp aşağılık ve yücelik tarafları arasında dönüp durmaktadır.

Dokuzuncusu: Ruhânî varlıklar ulvî aydınlık bedenlere (*el-heyâkilü'n-nûrâniyye*) özgüdürler. Cismânî varlıklar ise bu bozuluşa uğrayan bedenlere (*el-heyâkilü'l-fâside*) özgüdürler. Ruhların nispeti, bedenlerin nispetidir. Semâvî bedenler (*el-heyâkilü's-semâviyye*) daha şerefli olunca semâvî ruhlar da daha şerefli olmaktadır.

Onuncusu: Feleklerin ruhları, bu âlem üzerinde tasarruf sahibidirler. Zira feleklerin ruhları, işi (*emr*) -ki bu, başlangıç (*mebde'*) ve sondur (*me'âd*)- çekip çevirenlerdir. Bu durumda bu ikisi, başlangıçlı ve sonlu olandan daha şereflidirler. O halde ruhânîler daha şereflidir.

Müslümanlar ise üstün kılma konusunda Allah'ın şu âyetleriyle delil getirmişlerdir: *"Ve sizi rabbiniz başka bir şey için değil, sırf melek olacağınız bu ağaçtan nehyetti"* (el-A'râf 7/20); ➝

أحدها: أن الروحانيات بسائط، والجسمانيات مركّبات. والبسيط أشرف من المركّب.

وثانيها: أن الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب التي هي منشأ للأخلاق الذميمة، والجسمانيات غير خالية عنها.

وثالثها: أن الروحانيات صور مجردة كمالاتها حاصلة بالفعل، والنفوس البشرية مادية إما بجوهرها عند من يجعل النفس مزاجًا، أو في أفعالها عند من يجعلها مجردة. وعلى التقديرين فهي بالقوة، وما بالفعل التام أشرف مما بالقوة.

ورابعها: الروحانيات صور مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال، فتكون وجودات محضة وخيرات محضة، والجسمانيات مركّبة من مادّةٍ وصور، والمادة منبع العدم والشرّ، والخير أفضل من الشر.

وخامسها: الروحانيات نورانية علوية لطيفة، والجسمانية ظلمانية كثيفة.

وسادسها: الروحانيات فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل، أما العلم فلإحاطتها بالأمور الغائبة عنّا، واطلاعهم على مستقبل الأحوال الجارية علينا. ولأن علومهم علوم كلية، وعلوم الجسمانيات جزئية؛ وعلومهم فعلية، وعلوم الجسمانيات انفعالية؛ وعلومهم فطرية آمنة من الغلط، وعلوم الجسمانيات كسبية متعرضة للغلط. وأما العمل فلكونهم عاكفين على العبادة ﴿يُسَبِّحُونَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [سورة الأنبياء ٢١/٢٠]، والجسمانيات ليسوا كذلك.

وسابعها: أن الروحانيات لها قوة قوية على تصريف الأجسام، كالسحاب والزلازل القوية من غير أن يعرض لها فتور، وكلال بخلاف الجسمانيات.

وثامنها: أن الروحانيات اختياراتها متوجهة إلى الخير ونظام العالم، والجسمانيات اختياراتها غير جازمة، بل مترددة بين جهتي السفالة والعلو.

وتاسعها: الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية، والجسمانيات مختصة بهذه الهياكل الفاسدة. ونسبة الأرواح نسبة الهياكل، فلما كانت الهياكل السماوية أشرف كانت الأرواح السماوية أشرف.

وعاشرها: الأرواح الفلكية متصرفة في هذا العالم، فإنها هي المدبّرات أمرًا، وهي المبدأ والمعاد، وهما أشرف من ذي المبدأ وذي المعاد، فالروحانيات أشرف.

أما المسلمون فقد احتجّوا على التفضيل بقوله تعالى: ﴿مَا نَهٰيكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّآ اَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [سورة الأعراف ٧/٢٠]؛ وقوله: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ

"Hiçbir zaman Mesih de Allah'ın bir kulu olmaktan çekinmez, Allah'a yakın melekler de" (en-Nisâ 4/172); *"Hâşâ, Allah için bu bir insan değil, ancak değerli bir melektir!"* (Yûsuf 12/31).

Filozofların şüphesinin cevabı daha önce geçtiği üzere onların aslî ilkelerinin bozuk olmasına dayanır. Kendisine tutunulan âyetlerle ilgili cevap ise daha geniş hacimli kitaplarda zikredilmiştir. Başarı Allah'tandır.

الْمَسِيحُ اَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلٰئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [سورة النساء ١٧٢/٤]؛ وقوله: ﴿مَا هٰذَا بَشَرًا اِنْ هٰذَا اِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [سورة يوسف ٣١/١٢].

والجواب عن شبهة الفلاسفة مبني على فساد أصولهم، وقد تقدّم ذلك؛ وعن التمسك بالآيات مذكورٌ في الكتب البسيطة. وبالله التوفيق.

İKİNCİ KISIM

MEÂD HAKKINDA

[1.] Mesele: [İnsanların Meâd Hakkındaki İhtilafı]

İnsanlar meâd hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Müslümanlar bedenî meâd; filozoflar ise nefsanî meâd üzerinde mutabıktırlar. Müslümanlardan bir grup bu ikisini uzlaştırırken, dehrîlerden bir grup ise ikisini de reddetmektedir. Galen bütün bu görüşler hakkında [bir karar veremeyip] duraksamıştır (*tevakkuf*). Bedenî meâdı kabul edenlerden bir grup Allah Teâlâ'nın bedeni yok edip sonra onu geri getireceğini (*iâde*) iddia eder, onlardan bir grup da Allah'ın [bedenin] parçaları[nı] dağıtacağını, sonra onları bir araya toplayacağını (*cem'*) iddia eder. Bu konudaki söz birtakım meseleler şeklinde dallanmaktadır.

[2.] Mesele: [İnsanın Mahiyeti]

Herkesin "ben" sözüyle işaret ettiği [1] ya cisimdir [2] ya cismânîdir [3] ya ne cisim ne cismânîdir 4] ya da bu kısımlardan ikili ve üçlü olarak bileşiktir.

[1] Kelâmcılar insanın cisim olduğunu iddia etmişlerdir. [1a] Kelâmcıların cumhuru "ben" diye işaret edilenin "bu duyulur bünye" olduğunu iddia etmiştir. Bu zayıf bir görüştür. "Bu bünye" sözünün zayıf olmasının gerekçesi şudur: Bünye daima değişmekte, küçüklükten büyüklüğe, zayıflıktan şişmanlığa intikal etmektedir. Bununla birlikte herkes bütün hallerde kimliğinin sabit olduğunu bilmektedir. "Duyulur" sözü de zayıftır. Çünkü duyulur olan, dış yüzeyiyle var olan renk ve şekildir. İnsan ise sırf bu şekil ve renkten ibaret değildir. İnsan salt renk ve şekilden ibaret olsaydı [bedene sonradan] dâhil olan bütün parçalar, onun kimliğinin dışında olurdu. O halde insanın hakikatinin ittifakla duyulur olmadığı sabit olmuştur. [1b] Bir grup da insanın hakikatinin ömrün başından sonuna kadar devam eden aslî parçalar olduğunu iddia etmiş, sonra onlar bunun hakkında ihtilaf etmişlerdir. [1bi] İbnü'r-Râvendî o parçanın kalpte parçalanmayan bir parça [yani atom] olduğunu düşünürken, [1bii] Nazzâm organlara sâri olan latif cisimler olduğunu iddia etmiştir. [1c] Tabipler ise kalbin sol tarafında var olan latif bir ruh olduğunu iddia etmişlerdir. ➞

القسم الثاني

في المعاد

[١.] مسألة: [اختلاف أهل العالم في المعاد]

اختلف أهل العالم فيه، فأطبق المسلمون على المعاد البدني، والفلاسفة على المعاد النفساني، وجمع من المسلمين والنصارى عليهما، وجمع من الدهرية على نفيهما، وتوقف جالينوس في الكل. أما القائلون بالمعاد البدني، فمنهم من زعم أن الله تعالى يعدم البدن، ثم يعيده، ومنهم من زعم أنه يفرق الأجزاء، ثم يجمعها. والكلام فيه يتفرع على مسائل:

[٢.] مسألة: [حقيقة الإنسان]

الذي يشير إليه كل أحدٍ بقوله «أنا» إما أن يكون جسمًا، أو جسمانيًا، أو لا جسمًا ولا جسمانيًا، أو متركبًا عن هذه الأقسام تركيبًا ثنائيًا أو ثلاثيًا.

أما المتكلمون فزعموا أنه جسم. ثم الجمهور منهم يقول إنه هذه البنية المحسوسة. وهو ضعيف. أما قوله «هذه البنية» فلأنها دائمًا في التغير ومنتقلة من الصغر إلى الكبر ومن الذبول إلى السمن، مع أن كلّ واحدٍ يعلم أن هويته ثابتة في الأحوال كلها. أما قوله «المحسوسة» فضعيف أيضًا؛ لأن المحسوس هو اللون والشكل القائمان بسطحه الظاهر، والإنسان ليس عبارةً عن مجرد هذا الشكل واللون، وإلا لكانت الأجزاء الداخلة بأسرها خارجة عن هويته، فثبت أن ما هو حقيقة الإنسان غير محسوسة بالاتفاق. ومنهم من زعم أنها أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى منتهاه، ثم اختلفوا فيه، فزعم ابن الراوندي أنه جزء لا يتجزأ في القلب، وزعم النظام أنه أجسام لطيفة سارية في الأعضاء. والأطباء زعموا أنه الروح اللطيفة الموجود في

[1d] Bir kısmı da insanı beyinde yer alan ruh olarak kabul etmiştir. [1e] Bir kısmı ise insanın dört sıvı (*ahlât-ı erbaa*) veya özellikle [dört sıvıdan] kan olduğunu kabul etmişlerdir.

[2] İnsanın cismânî olduğunu iddia edenlere gelince, [2a] bunların bir kısmı insanı, mizaçtan ve sıvıların (*ahlât*) mutedil [bir şekilde karışımından] ibaret kabul etmişlerdir. [2b] Bunların bir kısmı ise insanı, bedenin şeklinden, tasarımından ve parçalarının bir araya gelişinden ibaret görmüşlerdir. [2c] Bunların bir kısmı ise insanı dirilikten (*hayat*) ibaret görmüşlerdir.

[3] İnsanın hakikatini ne cisim ne cismânî olmadığını söyleyenler filozoflar, Mu'tezile'den Muammer ve biz Eş'arîlerden İmam Gazzâlî'dir.

Bu görüşü [yani nefsin mücerret olduğunu] savunanların iki yönden güçlü delilleri vardır. Birinci yön: Allah Teâlâ'yı bilme bölünemez. Çünkü bölünseydi ya bu bilginin parçalarının her biri bilgi olurdu ya da olmazdı. Eğer bilgi olursa ya bilinenin bilgisi olur, dolayısıyla parça bütüne eşit olur. Bu ise çelişkidir. [Ya da bilgi olur, ancak] o bilinenin bilgisi olmazsa, bu durumda o parçaların toplanması anında eğer ilave bir yapı (*hey'et*) meydana gelmezse Allah Teâlâ'yı bilme meydana gelmiş olmaz. Bu çelişkidir. Eğer ilave bir yapı meydana gelirse ve bu da bölünürse bölümleme [tekrar başa] döner. Aksi takdirde hedeflenen sonuç meydana gelir. Bu sabit olduğunda, o bilginin mahallinin de bölünmemesi gerekir. Çünkü bölünene yerleşen bölünür. Her yer kaplayan şey, cevher-i ferdin [yani atomun] reddedilmesine binaen bölünür. O halde Allah Teâlâ'yı bilmenin mahalli yer kaplayan ve yer kaplayana yerleşen bir şey değildir.

Bu birinci yönün cevabı: Biz cevher-i ferdin ispatını açıklamıştık. Ayrıca nokta, birlik, görelik (*izâfet*) ve varlık [örnekleri] ile onun "Bölünene yerleşen bölünür" hükmünün bozukluğu ve geçersizliği gösterilir (*nakz*).

İkinci yön: Bilginin, kudretin ve diğer nefsânî arazların mahalli eğer bu beden ise ya bunların mahalli bedenin [i] tek bir parçasıdır [ii] ya da birden çok parçasıdır. [i] Birincisi imkânsızdır. İlk olarak bunun gerekçesi, bölünmeyen parçanın imkânsız olmasıdır. İkinci olarak bunun gerekçesi şudur: O parçanın dışında olan parçalar ölü ve cansız olur. Bu ise temelsiz bir büyüklenmeden ibarettir. [ii] İkincisine gelince, ya parçaların tek bir bilgi ve tek bir kudret ile nitelenmiş olmasıdır, bu durumda bir araz birden çok mahalle yerleşmiş olur -ki bu imkânsızdır-, ya da bunların her biriyle kâim olan tek başına bilgi ve tek başına kudretin olmasıdır. Bu durumda bir insan bir bilen olmaz, bilakis bilenler olur. Fakat bu zorunlu olarak geçersizdir. Zira her bir şey, kendini "bir şey" olarak idrak eder, "şeyler" olarak değil.

Bu ikinci yönün cevabı: Ebû Ali b. Sînâ'nın dış ve iç beş duyu, ayrıca şehvet ve öfke hakkındaki görüşüne göre bu yönün bozukluğu ve geçersizliği gösterilir (*nakz*). Onların geri kalan delilleri, cevaplarıyla birlikte felsefeyle ilgili kitaplarımızda zikredilmiştir.

الجانب الأيسر من القلب. ومنهم من جعله الروح الدماغي. ومنهم من جعله الأخلاط الأربعة أو الدم خاصة.

أما الذين قالوا إنه جسماني، ومنهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الأخلاط. ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليفات أجزائه. ومنهم من جعله عبارة عن الحياة.

أما الذين قالوا أنه غير جسم ولا جسماني فهم الفلاسفة ومن المعتزلة معمر ومنّا الإمام الغزالي رحمه الله.

والحجّة القوية لمثبتيها من وجهين:

الأول: أن العلم بالله تعالى غير منقسم؛ إذ لو انقسم لكان إما أن يكون كلّ واحدٍ من أجزائه علمًا، أو لا يكون. فإن كان علمًا فإما أن يكون علمًا بذلك المعلوم، فيكون الجزء مساويًا للكل، هذا خلف، وإن لم يكن علمًا بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى، هذا خلف، وإن حصلت هيئة زائدة فإن انقسمت عاد التقسيم، وإلا حصل المقصود. وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون محلّه منقسمًا؛ لأن الحال في المنقسم منقسم، وكلّ متحيز منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد، فمحلّ العلم بالله تعالى غير متحيز ولا حال في المتحيز.

وجوابه: أنا بيّنّا إثبات الجوهر الفرد. ثم قوله «الحال في المنقسم منقسم» منقوض بالنقطة والواحدة والإضافة والوجود.

الثاني: محلّ العلم والقدرة وسائر الأعراض النفسانية إن كان هو البدن فإما أن يكون محلّها جزأ واحدًا من البدن أو أكثر من واحد، والأول محال. أما أولًا فلاستحالة الجزء الذي لا يتجزأ. وأما ثانيًا فلأنه يلزم أن يكون ما عدا ذلك الجزء ميتًا جمادًا، وهو مكابرة. وأما الثاني فإما أن يكون الأجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون العرض الواحد حالًا في المحال الكثيرة، وهو محال؛ أو يكون القائم بكلّ واحدٍ منها علمًا على حدة، وقدرة على حدة، فلا يكون الإنسان الواحد عالِمًا واحدًا، بل علماء، لكنه باطل بالضرورة، فإن كلّ واحدٍ يدرك نفسه شيئًا واحدًا، لا أشياء.

جوابه: أنه منقوض على مذهب أبي علي بالحواسّ الخمسة الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب، وبقية أدلتهم مع الجواب مذكورة في كتبنا الحكمية.

[Mücerret nefsi] reddedenlerin delilleri şudur: Tikelleri idrak eden bedendir. Dolayısıyla tümelleri idrak eden de bedendir. [a] Birincinin açıklaması: Ben zorunlu olarak bilirim ki, ateşe dokunduğumda sıcaklığı parmaklarımla hissederim. Bunun inkârı ise temelsiz bir büyüklenmeden ibarettir. [b] İkincisinin açıklaması iki yöndendir. [i] Birinci yön: Biz tikel bir sıcaklığı hissettiğimizde tümel sıcaklığı o tikel sıcaklığa hamlederiz. Tümeli tikele yükleyen ikisini de idrak edendir. Çünkü tasdik zorunlu olarak tasavvur tarafından öncelenir. Tikelleri idrak eden beden olduğunda tümelleri idrak eden de beden olur. Aksi takdirde "Beden sadece tikelleri idrak eder, nefis ise bu ikisini de idrak eder" şeklinde söylenirdi. Fakat bu görüş geçersizdir. Çünkü bu durumda insan tikelleri iki defa idrak etmiş olur. [ii] İkinci yön: Kendisine tümelliğin iliştiği mahiyet, tikelin bir parçasıdır. Çünkü "insan", "bu insan"ın bir parçasıdır. Bileşik olanı idrak eden, tek olanı da idrak etmiş olur. "Bu insan"ı idrak eden, kuşkusuz "insan"ı -ki "insan" tümeldir- idrak etmiş olur. Bu delil, ancak şöyle denilmek suretiyle savuşturulur: "Bu insan"dan idrak edilen bileşik değildir, bilakis bileşiğin iki bileşeninden [kaydından] biridir. O bileşen de onun "bu" olmasıdır. Fakat bu geçersizdir. Geçersiz olmasının ilk gerekçesi şudur: Biz ["bu" ile kendisini kastettiğimiz] belirmenin (*ta'ayyün*), varlıkla ilgili ve ilave bir nitelik olmasının mümkün olmadığını, aksi takdirde teselsül gerekeceğini delillendirmiştik. Belirme varlıkla ilgili olmadığında, görme ve idrak etmenin iliştiği şey olması imkânsız olur. Geçersiz olmasının ikinci gerekçesi de şudur: Duyunun ilgili olduğu şey mutlak anlamda belirme olduğunda ve mutlak anlamda belirme, beliren her şeyde tek bir şey olduğundan, duyunun ilgili olduğu bütün belirenlerde o tek bir şey olur. Dolayısıyla görme açısından kesinlikle farklılığın duyulur olmaması gerekir. Art bitişenin geçersiz olması ön bitişenin yanlışlığını gösterir.

Biz şimdi nefsin bazı hallerinden bahsedelim.

[3.] Mesele: [Beşerî Nefisler Türdeş mi Değil mi?]

Aristoteles ve ona tâbi olanların görüşü beşerî nefislerin türdeş olduğudur.

Bunlar şöyle delil getirdiler: Beşerî nefisler, beşerî nefisler olmaları konusunda ortak olduktan sonra eğer mahiyet bakımından farklı olsaydılar bileşik olurlardı. Çünkü kendisiyle ortak olunan şey, kendisiyle ayrışılan şeyden başkadır. Her bileşik, cisim olduğundan nefis de cisim olur. Bu çelişkidir.

İtiraz: Niçin "Onların beşerî nefisler olmalarının anlamı, beşerî bedenleri yöneten olmalarıdır. Onların yöneten olmaları da onların ilişenlerinden biridir" denilmesi mümkün olmasın? Dolayısıyla niçin "Nefisler mahiyetin tamamı bakımından farklı, ilişenleri bakımından ortaktırlar. Bu, iki zıtta görüldüğü tarzda imkânsız değildir. Zira iki zıt birbirinden farklı olmalarına rağmen farklılıkta ve zıtlıkta ortaktırlar" denilmesi mümkün olmasın? Bunu kabul ettik diyelim, fakat niçin "Her bileşik cisimdir" dediniz? Bilakis sizin görüşünüz cismin madde ve suretten bileşik olduğudur. Bir başka ifadeyle "Her cisim bileşiktir" demektesiniz. Fakat tümel olumlu kendisi gibi [tümel olarak] döndürülmez. ➞

حجة النفاة: أن المدرِك للجزئيات هو البدن، فالمدرِك للكليات هو البدن. بيان الأوّل: أنا نعلم بالضرورة أنا نحس الحرارة بأصبعنا إذا لمسنا النار، وإنكاره مكابرة. وبيان الثاني من وجهين: الأول: أنا إذا أحسسنا بحرارة جزئية أمكننا حمل الحرارة الكلية عليها، والحامل للكلي على الجزئي مدرِك لهما؛ ضرورةَ أن التصديق مسبوق بالتصور، وإذا كان المدرِك للجزئيات هو البدن كان المدرِك للكليات هو البدن، إلا أن يقال: البدن مدرِك للجزئيات فقط، والنفس مدركة لهما، لكنه باطل؛ لأنه حينئذٍ يكون الإنسان مدرِكًا للجزئيات مرتين. الثاني: أن الماهية التي عرضت لها أنها كلية جزّء من الجزئي؛ لأن الإنسان جزء من هذا الإنسان، ومن أدرك المركب فقد أدرك المفرد، فمن أدرك هذا الإنسان فقد أدرك الإنسان لا محالة، والإنسان كلي، ولا يندفع هذا إلا بأن يقال: المدرَك من هذا الإنسان ليس المركب، بل أحد قيديه، وهو كونه هذا. لكنه باطل، أما أولًا فلأنا دلّلنا على أن التعين لا يجوز أن يكون وصفًا وجوديًّا زائدًا، وإلا لزم التسلسل، وإذا لم يكن التعين وجوديًّا استحال أن يكون متعلق الإبصار والإدراك. وأما ثانيًا فلأن متعلق الحسّ إذا كان مجرد التعين ومجرد التعين أمر واحد في جميع المتعينات فما هو متعلق الحسّ من المتعينات أمر واحد في الكلّ، فوجب أن لا يحس بالاختلاف ألبتة من جهة الإبصار، وكذب التالي يدلّ على كذب المقدّم.

ولنذكر الآن بعض أحوال النفس.

[٣.] مسألة: [هل النفوس البشرية متّحدة بالنوع أم لا]

مذهب أرسطاطاليس وأتباعه أن النفوس البشرية متحدة بالنوع.

واحتجّوا بأنها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسًا بشرية كانت مركّبة؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وكلّ مركّب جسم، فالنفس جسم. هذا خلف.

الاعتراض: لم لا يجوز أن يقال: كونها نفوسًا بشرية معناه أنها مدبرة للأبدان البشرية، وكونها مدبرة من عوارضها. فلم لا يجوز أن يقال: إنها مختلفة بتمام الماهية ومشتركة في العوارض، وذلك غير ممتنع كما في الضدين، فإنهما مع اختلافهما مشتركان في الاختلاف والتضاد، سلمناه، لكن لم قلت: «إن كلّ مركّب جسم»، بل مذهبكم أن الجسم مركّب من الهيولى والصورة، لكن الموجبة الكلية لا تنعكس

Nasıl olsun ki?! Onlara göre cevher, nefislerin ve akılların cinsidir. Cins altında bulunan her şeyin mahiyeti, cins ve fasıldan bileşiktir.

[Düşünürlerin] bir kısmına göre ise beşerî nefisler mahiyet bakımından farklıdırlar.

Bunlar şöyle delil getirdiler: Beşerî nefisler iffet, fücûr, zekâ ve ahmaklık bakımından farklıdırlar. [i] Bunlar mizaçtan kaynaklanan şeyler değildir. Çünkü insan, soğuk mizaçlı ve son derece zeki olabilir. Bazen de aksi olabilir. Ayrıca mizaç değişebilir, oysa nefsânî sıfat kalıcıdır. [ii] Bunlar haricî sebeplerden de değildir. Çünkü haricî sebepler, bazen bir huyu gerektirecek şekilde olurken meydana gelen bunun zıddı olur. Sonuç olarak biz, bu huyların nefsin gereklerinden olduğunu biliriz. Gereklerin farklılığı, gerektirenlerin farklılığına delalet eder.

Bu delil [kanıtlamaya değil], iknaya dayanmaktadır.

[4.] Mesele: [Beşerî Nefisler Hâdis Midir, Değil midir?]

Aristoteles ve onu izleyenler beşerî nefislerin hâdis olduğunu iddia ettiler. Eflâtun ve Eflâtun öncesindeki düşünürler bunun aksi görüştedirler.

Hâdis olmasını kabul edenlere göre beşerî nefisler eğer ezelî olsaydı [1] ya bir olurlardı [2] ya da çok olurlardı. [1] Eğer bir olurlarsa bedenlere taalluk etmeleri anında [a] bir olarak kalırlarsa bizden birinin bildiği şeyi herkes bilir; aksi de böyledir. Bu ise çelişkidir. [b] Ya da bir olarak kalmaz, bölünür. Bu da imkânsızdır, çünkü bölünmeden sonra meydana gelen iki hüviyet eğer bundan önce meydana gelmişse, çokluk onlar meydana gelmeden önce meydana gelmiş demektir ki, bu bir çelişkidir. Eğer biz o ikisinin meydana gelmediğini ve şu anda meydana geldiğini söylersek o iki nefis şu anda meydana gelmiş olurlar ve daha önce var olan nefis yok olmuş olur. [2] [Beşerî nefisler] eğer çok iseler birkaç şeyle ayrışmaları gerekir. Bu şeyler ise [i] ya zatîlerdir [ii] ya da onların gerekleridir. Bu ikisi de imkânsızdır, çünkü beşerî nefisler tür bakımından birdir. Hepsi tür bakımından bir olmasa bile en azından her türden iki şahıs bulunur. [iii] [Ayrışmanın] ilişenlerle olmasına gelince bu da imkânsızdır. Çünkü ilişenlerle farklılık ancak maddelerin başka olması anında gerçekleşir. Oysa bedenden önce madde yoktur. O halde farklılık, ilişenlerle gerçekleşmez.

İtiraz: Biz, tek bir türde iki nefis bulunduğunu kabul etmiyoruz. Bunun açıklaması daha önce geçmişti. Bunu kabul ettik diyelim, fakat niçin "Ayrışmanın ilave bir şeyle olması gerekir" dediniz? Bunun açıklaması da daha önce geçmişti. Bunu kabul ettik diyelim, fakat niçin farklılığın ilişenlerle olması mümkün olmasın?! Onun "Bu bedenden önce madde yoktur" sözü hakkında "Kabul etmiyoruz" deriz. Niçin nefsin bu bedenle ilgili olmasından önce başka bir bedenle ilgili olması, ardından o bedenden bu bedene tenâsüh tarzında intikal etmesi mümkün olmasın?!

كنفسها، وكيف وعندهم الجوهر جنس النفوس والعقول، وكلّ ما كان تحت جنس فماهيته مركبة من الجنس والفصل.

ومنهم من زعم أنها مختلفة بالماهية، واحتجّوا بأنها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلادة، وليس ذلك من توابع المزاج؛ لأن الإنسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء، وقد يكون بالعكس، وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية؛ ولا من الأسباب الخارجية؛ لأنها قد تكون بحيث يقتضي خلقًا، والحاصل ضده، فعلمنا أنها من لوازم النفس، واختلاف اللوازم يدلّ على اختلاف الملزومات.

وهذه الحجة إقناعية.

[٤٠] مسألة: [هل النفوس البشرية حادثة أم لا]

زعم أرسطاطاليس وأتباعه أنها حادثة، خلافًا لأفلاطون ومن قَبله.

حجّة القائلين بالحدوث أنها لو كانت أزلية لكانت إما أن تكون واحدة أو كثيرة، فإن كانت واحدة فعند التعلّق بالأبدان إن بقيت واحدة فكلّ ما علمه واحد علمه كلّ أحدٍ، وبالعكس، هذا خلف. أو لا تبقى واحدة فقد انقسمت، وذلك محال؛ لأن الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام إن كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها، هذا خلف، وإن قلنا إنهما ما كانتا حاصلتين وقد حدثتا الآن، فهاتان النفسان قد حدثتا الآن، والنفس التي كانت موجودة قبل قد عدمت. وأما إن كانت كثيرة فلابدّ من الامتياز بأمورٍ وهو إما الذاتيات أو لوازمها، وهما محالان؛ لأن النفوس البشرية متحدة بالنوع، وإن لم تتحد كلها بالنوع فلا أقلّ من أن يحصل من كلّ نوعٍ شخصان. وأما بالعوارض فهو محال؛ لأن الاختلاف بالعوارض إنما يتحقق عند تغاير المواد، وقبل البدن لا مادة، فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض.

الاعتراض: لا نسلّم أنه يوجد نفسان من نوعٍ واحد، وبيانه ما مرّ. سلمناه، لكن لم قلت: إن الامتياز لابدّ وأن يكون بزائد، وبيانه ما مرّ. سلمناه، لكن لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض. قوله: «قبل هذا البدن لا مادة» قلنا: لا نسلّم، فلم لا يجوز أن تكون قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر، فانتقلت منه إلى هذه على سبيل التناسخ.

[5.] Mesele: [Tenâsühün Yanlışlığı]

Nefsin hâdis olduğu görüşünde olanlar tenâsühün fasit olduğunda üç gerekçeyle ittifak etmişlerdir:

Birincisi: Biz nefsin hâdis olduğuna delil getirmiştik. Nefsin kadîm olan ilkesinden hâdis olarak meydana gelmesi, şartın hâdis olmasına dayanır. Aksi takdirde nefsin şu an hâdis olması, bundan önce hâdis olmasından daha uygun değildir. Söz konusu şart, bedenin hâdis olmasından başka bir şey değildir. Bu durumda bedensel istidadın hâdis olması, nefsin kadîm olan ilkesinden cesede feyz olmasının illetidir. Bu durumda tenasüh yoluyla bir nefsin iliştiği hadis bedenin, başlangıçta başka bir nefsi kabule istidadının olması gerekir. Böylece tek bir bedende iki nefis bir araya gelmiş olur. Bu imkânsızdır, çünkü herkes kendi zatını iki şey olarak değil, bir şey olarak bulur.

İtiraz: Bu delil, nefsin hâdis olması üzerine inşa edilmiştir. Sizin nefsin hâdis olması hakkındaki deliliniz de -o delildeki durumdan açığa çıktığına göre- tenâsühün fasit olması üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla bu, kısırdöngü olur. Bunun kısırdöngü olmadığını kabul ettik diyelim, fakat niçin "Nefisler mahiyet bakımından farklıdırlar. Bu nedenle nefislerden birine istidadı olan beden, başkasına istidatlı değildir" denilmesi mümkün olmasın?! [Mahiyet bakımından] eşitliği kabul ettik diyelim, fakat hüviyet bakımından farklılık gerekir. Kendisiyle farklı olunan, kendisinde ortak olunandan başkadır. Bu durumda bu özel bedenin bu özellikle nitelenen nefse istidatlı olması, başkasına istidatlı olmasını gerektirmez. Bu konuda eşitliğin meydana geldiğini kabul ettik diyelim, fakat iki nefsin bir bedene taalluk etmesi niçin mümkün olmasın?! Onun "Çünkü herkes kendisini 'bir şey' olarak bulur" sözü hakkında şöyle deriz. Nefsimi idrak eden, nefsimin kendisidir. Her nefis, kendisini başkası değil, tek bir nefis olarak bulur. Dolayısıyla bundan dolayı herhangi bir mahzur gerekmez.

İkincisi: Bizim hüviyetimiz bedenimizden önce başka bir bedende var olsaydı bu durumu hatırlardık.

İtiraz: Her bedenin hallerinin hatırlanmasının sadece o bedenle ilgisine dayandığı niçin mümkün olmasın?!

Üçüncüsü: Tenâsüh doğru/mümkün olsaydı ya zorunlu olurdu ki, bu durumda ölenlerin sayısının, doğanların sayısı kadar olması gerekirdi, ya da caiz olurdu. Bu ise imkânsızdır, çünkü aksi halde nefsin bâki olmasının bu iki ilgi (*taalluk*) arasında âtıl hale gelmesi gerekirdi.

Bu [üçüncü] delilin zayıflığı kapalı değildir.

[6.] Mesele: [Filozofların Ruhların Yok Olmasının İmkânsızlığı Hakkında İttifak Etmeleri]

Filozoflar ruhların yok olmasının imkânsızlığı hakkında ittifak etmişlerdir.

[٥.] مسألة: [فساد التّناسخ]

القائلون بحدوث النفس اتفقوا على فساد التناسخ لوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أنا قد دللنا على حدوث النفس، فيكون حدوثها عن مبدأها القديم موقوفًا على حدوث شرط، وإلا لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك، وذلك الشرط ليس إلا حدوث البدن، فإذن حدوث الاستعداد البدني علّة لفيضان النفس على الجسد من المبدأ القديم، فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفسٌ على سبيل التناسخ لابدّ وأن يستعدّ لقبول نفس أخرى ابتداءً، فيجتمع النفسان على بدنٍ واحد، وهو محال؛ لأن كلّ واحدٍ يجد ذاته شيئًا واحدًا، لا شيئين.

الاعتراض: هذه الحجّة مبنية على حدوث النفس، ودليلكم في حدوث النفس مبني على فساد التناسخ على ما لاح الحال فيه، فيكون دورًا. سلّمنا أنه لا دور، لكن لم لا يجوز أن يقال: النفوس مختلفة بالماهية، فالبدن المستعدّ لواحدة منها لا يكون مستعدًّا لغيره. سلمنا التساوي، لكن لابدّ من التباين في الهوية، وما به التباين غير مشترك فيه، فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدًّا للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية كونه مستعدًّا للأخرى. سلّمنا حصول المساواة فلم لا يجوز تعلق النفسين بالبدن. قوله: «لأن كلّ واحدٍ يجد نفسه شيئًا واحدًا». قلنا: الذي يدرك نفسي هو نفسي، وكلّ نفس تجد نفسَها نفسًا واحدًا لا غير، فلم يلزم محذور.

وثانيها: لو كانت هويتنا موجودة قبل بدننا في بدن آخر لتَذَكّرنا تلك الحالة.

والاعتراض: لم لا يجوز أن يكون تذكر أحوال كلّ بدن موقوفًا على التعلّق بذلك البدن.

وثالثها: أنه لو صح التناسخ لكان إما أن يكون واجبًا، فيلزم أن يكون عدد الهالكين مثل عدد المحدثين؛ أو جائزًا، وهو محال؛ لأنه يلزم بقاء النفس معطلةً فيما بين هذين التعلّقين.

وضعف هذه الحجة لا يخفى.

[٦.] مسألة: [اتفاق الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح]

اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح.

Filozoflar şöyle delil getirdiler: Yokluk nefisler hakkında mümkün olabilseydi, yokluğun imkânı kuşkusuz yokluğu öncelerdi. Bu imkân, bir mahalli gerektirir ve mahallin bu yokluk ânında kalması gerekir. Çünkü kabul edenin, kabul edilen nezdinde meydana gelmesi zorunludur. Şey, yokluğu ânında kalamaz. Bu durumda her yok olabilir olan, bir maddeye sahiptir. Bu durumda nefis yok olabilseydi, madde ve suretten bileşik olurdu. Fakat bu geçersizdir. [i] Çünkü biz daha önce nefsin [madde ve suretten bileşik bir] cisim olmadığını açıklamıştık. [ii] Ayrıca [nefsin madde ve suretten bileşik olması] varsayıldığında biz maddî parçaya baktığımızda o yokluğu kabul etmez. Aksi takdirde başka bir maddeye ihtiyaç duyar ve kuşkusuz maddesi olmayan bir şeyde son bulur, dolayısıyla o şey, bozuluşa kâbil değildir.

[Filozofların deliline] itiraz: Biz imkânın sübûtî bir şey olduğunu kabul etmiyoruz. Bu varsayıma göre o bir mahalli gerektirmez. Ayrıca nefis, hâdis olduğundan imkânla öncelenmiştir. Önceleyen imkân, onun maddî olmasını gerektirmediğine göre fasit olmasının imkânı da [fasit olmasını] gerektirmez.

Yokluğu kabul ettiği takdirde onun maddî olacağını kabul ettik diyelim, fakat "Her maddî olan cisimdir" sözünü "Kabul etmiyoruz" dememiz niçin mümkün olmasın?! Bilakis sizin görüşünüze göre her cisim maddîdir. [Bu "Her cisim maddîdir" şeklindeki] tümel olumlu kendisi gibi tümel olumlu olarak döndürülmez. Nasıl olsun ki?! O, cevher altında sınıflandırılmaktadır, dolayısıyla bileşiktir.

Onun "Maddî parçaya baktığımızda onun kalması gerekir" sözü hakkında şöyle deriz: Nefsin maddesinin kalması gerektiğini farz etsek de nefsin maddesinin kalması, nefsin kalmasını gerektirmez. Çünkü bileşik olan, parçalarından sadece birinin kalmasıyla kalmaz. Bunun gerekçelendirilmesi şöyledir: Nefsin kalıcı olduğu, onun mutluluğu ve mutsuzluğunun ortaya konulması amacıyla ispat edilmektedir. Bu, [parçalarından sadece birinin kaldığı] varsayıldığında meydana gelmez. Çünkü nefsin suretinin değil, maddesinin kalıcı olması varsayıldığında onun yetkinliğinin kalıcılığı hakkında kesin hüküm vermek mümkün değildir. Çünkü o yetkinliklerin imkânının, yok olan sûrî parçanın meydana gelmesine bağlı olma ihtimali de vardır.

[7.] Mesele: [Aklî Nefis Tikelleri İdrak Eder]

Bize göre aklî nefis, Aristoteles ve Ebû Ali b. Sînâ'nın görüşünün tersine tikelleri idrak eder.

Delilimiz şudur: Burada tümeli tikele yükleyen bir şey vardır. O şey, bu ikisini de idrak edendir. Tümeli idrak eden nefistir. O halde tikeli idrak eden de nefistir.

[Aksi görüşte olanlar] şöyle delil getirdiler: Biz iki kare ile iki kanatlı hale gelmiş bir kareyi tahayyül ettiğimizde iki kanat arasını ayrıştırırız. Bu ayrıştırma dış dünyada değildir. Çünkü bu, dış dünyada var olmadığından bu durumda o, zihindedir. İki kanattan birinin mahalli, ikincinin mahalli olursa ayrışmanın meydana gelmesi imkânsız olur. Çünkü bu ikisinden birinin diğerinden ayrışması, →

واحتجّوا بأن العدم لو صحّ عليها لكان إمكان العدم متقدّمًا لا محالة على العدم، وذلك الإمكان يستدعي محلًا، ويجب أن يكون المحلّ باقيًا عند ذلك العدم؛ لأن القابل واجب الحصول عند المقبول، والشيء لا يبقى عند عدمه، فإذن كلّ ما يصحّ عليه العدم فله مادة، فلو صحّ العدم على النفس لكانت مركّبة من المادة والصورة، لكن ذلك باطل؛ لما بينا أنها ليست بجسم. ولأنا على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادي لم يكن قابلًا للعدم، وإلا لافتقر إلى مادة أخرى، ولا محالة ينتهي إلى ما لا مادة له، فيكون ذلك الشيء غير قابلٍ للفساد.

الاعتراض: لا نسلم أن الإمكان أمر ثبوتي، وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلًّا. وأيضًا: فالنفس حادثة، فتكون مسبوقة بالإمكان، فالإمكان السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك إمكان فساده.

سلمنا أنها لو قبلت العدم لكانت مادية، فلم لا يجوز قوله: «كلّ مادي جسم»، قلنا: لا نسلم؟ بل مذهبكم أن كلّ جسم مادي، والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها، وكيف، وهو تحت الجوهر، فيكون مركّبًا.

قوله: «إذا نظرنا إلى الجزء المادي وجب أن يكون باقيًا»، قلنا: هب أنه يجب بقاء مادة النفس، لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس؛ لأن المركّب لا يبقى ببقاء أحد أجزائه. وتحقيقه: أن المقصود من إثبات بقاء النفس إثبات سعادتها وشقاوتها، وذلك غير حاصلٍ على هذا التقدير؛ لأنه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها؛ لاحتمال توقف إمكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الفائت.

[٠٧] مسألة: [النفس الناطقة تدرك الجزئيات]

النفس الناطقة تدرك الجزئيات عندنا، خلافًا لأرسطاطاليس وأبي علي.

لنا: أن ههنا شيئًا يحمل الكلي على الجزئي، وذلك الشيء مدرِك لهما، والمدرِك للكلي هو النفس، فالمدرِك للجزئي هو النفس.

احتجّوا بأنا إذا تخيلنا مربعًا مجنحًا بمربعين ميزنا بين الجناحين، فهذا الامتياز ليس في الخارج، إذ ربما لم يكن ذلك موجودًا في الخارج، فهو إذن في الذهن، فمحلّ أحد الجناحين إن كان محلًا للثاني استحال حصول الامتياز؛ لأن امتياز

mahiyet bakımından değildir, fertleri arasındaki ortak gerekleri bakımından da değildir. Fakat ayrışma meydana gelmiştir. O halde bu ikisinden birinin mahalli, ikinciden başkadır. Bu ancak cisimde veya cismânîde düşünülebilir.

Cevap: [i] İdrak, daha önce gerekçeli bir şekilde açıkladığımız üzere, nakşolmanın (*intibâ'*) kendisi değildir. [ii] Ayrıca size göre suret hayalde nakş olunan bir şey olup orada aslında idrak de yoktur. Bilakis bu konuda en fazla şu söylenebilir: İdrak, intiba ile şartlıdır. O halde niçin bu suretin cisimsel organda nakşolunduğunu, sonra nefsin onu idrak edip mütalaa ettiğini söylemek mümkün olmasın?!

[8.] Mesele: [Filozofların Bilen Nefislerin Mutluluğu Üzerine İttifakı]

Filozoflar bilen ve bedenî heyetlerden arınmış olan nefislerin ölüm sonrası mutluluğu konusunda ittifak etmişlerdir.

Filozoflar şöyle delil getirmişlerdir: Haz, uygun olanın idrakidir. Nefse uygun olan, soyut varlıkların idrakidir. İdrak ölümden sonra meydana gelir. O halde haz orada meydana gelir.

Filozoflara şöyle denilir: Siz, hazzın idrakin kendisi olduğunu söylüyorsanız, şu andaki idrakin haz olmaksızın meydana gelebilmesi sebebiyle bu geçersizdir. Eğer idrakin haz sebebiyle olduğunu söylüyorsanız bunun delili nedir? Tümevarım ancak zan ifade eder. Diğer hazlara kıyas etmek de böyledir. Bunu kabul ettik diyelim, fakat sebebin meydana gelmesi, kuşkusuz sebeplinin meydana gelmesini gerektirmez. Çünkü müessirin bu esere etkisinin hazır olmayan bir şartın hazır olmasına ya da devam eden bir engelin ortadan kalkmasına dayanması da pekâlâ muhtemeldir.

[9.] Mesele: [Filozofların Cahil Nefislerin Mutsuzluğu Üzerine İttifakı]

Filozoflar cahil nefislerin mutsuzluğu konusunda ittifak ettiler. Onların bu konudaki delillerinin tasviri, bizim felsefe ile ilgili kitaplarımızda zikredilmiştir. Filozoflar [cehâlet sebebiyle meydana gelen] söz konusu mutsuzluğun ebedî olduğu ve bedenî heyetler sebebiyle meydana gelen mutsuzluğun sona erdiği konusunda ittifak etmişlerdir.

Biz filozofların [cehalet ve bedenî heyetlerden kaynaklanan mutsuzluk arasındaki] farklılık üzerine[11] olan bu sözlerinin zayıflığını anlatmış bulunuyoruz. Allah başarıya ulaştırandır.

İşte bunlar nefsânî meâd hakkındaki tartışmanın tamamıdır. Biz şimdi bedensel meâd hakkına konuşalım.

[10.] Mesele: [Yok Olanın İadesi]

Bizim Eş'arî arkadaşlarımıza göre yok olanın iadesi mümkündür. Filozoflar, Kerrâmîler ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ise buna muhaliftir.

11 *el-Mufassal*'da Kâtibî, bu cümlede geçen "fi'l-fark" kelimesinden hareketle Râzî'nin konuyu *el-Fark* adında bir eserine havale ettiğini belirtmektedir. Râzî'ye ait *el-Fark* adından bir esere herhangi bir yerde rastlamadığımızdan Tûsî'nin tercihini esas alarak ilgili kelimeyi "farklılık üzerine" diye tercüme ettik.

أحدهما عن الآخر ليس بالماهية، ولا بلوازمها المشتركة بين الأفراد، لكن الامتياز حاصل، فمحلّ أحدهما غير الثاني، وذلك لا يعقل إلا في الجسم أو الجسماني.

والجواب: الإدراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه. ولأن عندكم الصورة منطبعة في الخيال، ولا إدراك هناك، بل غايته أنه مشروط، فلم لا يجوز أن يقال: تلك الصورة منطبعة في آلة جسمانية، ثم النفس تدركها وتطالعها.

[٨.] مسألة: [اتفاق الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة]

اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيآت البدنية بعد الموت.

واحتجّوا عليه أن اللذّة إدراك الملائم، والملائم لها إدراك المجردات، والإدراك حاصل بعد الموت، فاللذّة حاصلة هناك.

فيقال لهم: إن قلتم اللذّة نفس الإدراك فهو باطل بحصول الإدراك الآن دون اللذّة، وإن قلتم الإدراك سبب اللذّة فما الدليل عليه؟ والاستقراء لا يفيد إلا الظنّ، والقياس على سائر اللذات كذلك أيضًا. سلمناه، لكن لا يلزم من حصول السبب حصول المسبب لا محالة؛ لاحتمال توقف تأثير المؤثر في ذلك الأثر على حضور شرطٍ لم يحضر، أو على زوال مانعٍ لم يزل.

[٩.] مسألة: [اتفاق الفلاسفة على شقاوة النفوس الجاهلة]

اتفقوا على شقاوة النفوس الجاهلة. ووصف حجتهم فيه مذكور في كتبنا الحكمية. واتفقوا على أن تلك الشقاوة مخلدة، وأن الشقاوة الحاصلة بسبب الهيآت البدنية منقطعة.

وقد بيّنّا ضعف قولهم في الفرق. وبالله التوفيق.

فهذا جملة الكلام في المعاد النفساني، ولنتكلم الآن في المعاد البدني.

[١٠.] مسألة: [إعادة المعدوم]

إعادة المعدوم عند أصحابنا جائزة، خلافًا للفلاسفة والكرامية وأبي الحسين البصري من المعتزلة.

Delilimiz şudur: Yok olanın iadesi, yokluktan sonra eğer mahiyet nedeniyle veya mahiyetin gereklerinden bir şey nedeniyle imkânsız ise onun benzerinin imkânsız olması zorunludur. Eğer mahiyetin gereği olmayan bir şey nedeniyle imkânsız olursa, bu ilişenin yok olması anında imkânsızlık ortadan kalkar. "Onun hakkında, zatı gereği veya başkası nedeniyle imkânsız olduğu yönünde hüküm verilemez; çünkü bir şey hakkında hükmetmek, hakkında hükmedileni başkasından ayrıştırmayı gerektirir; ayrışma sübûtu gerektirir, sübût ise yokluğun çelişiğidir" denilemez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Bir şey hakkında, hükmedilemez olduğuyla hükmetmek bir hükümdür. Dolayısıyla bunlar birbiriyle çelişiktir.

Muhalif birkaç gerekçe ile delil getirmiştir. Birincisi: Yokluğundan sonra şey, hüviyeti kesinlikle devam etmeyen sırf yokluktur. Bu nedenle onun hakkında iade edilebilir olmasıyla hükmedilemez. Çünkü hakkında hükmedilen başkasından ayrışmıştır; ayrışan ise sabittir. İkincisi: [İadenin] gerçekleşmesi takdirinde [şey] benzerinden ayrışamaz. Şeyin benzerinden ayrışmamasına götüren şey, geçersizdir. Üçüncüsü: Eğer yok olan iade edilseydi, onunla birlikte onun ilk vakti de iade edilirdi. Bu durumda, son (*me'âd*) olması bakımından başlangıç (*mebde'*) olması gerekirdi. Bu ise çelişik bir durumdur.

Birincisinin cevabı: Senin "hakkında hükmedilebilir olmayan" sözün daha önce geçtiği üzere çelişiktir. İkincisinin cevabı: [Şey sadece] bizim bilgimizde, benzerinden ayrışmaz ve bunda [delile] zarar verecek bir şey yoktur. [Şeyin] kendisinde [nefsü'l-emrde ayrışması] ise niçin mümkün olmasın?! Üçüncüsünün cevabı: Bu, o vakit için ilk defa yaratılan varlıkla birlikte var olsaydı, ancak o zaman başlangıç olurdu.

[11.] Mesele: [Müslümanların, Parçaların Dağılmasından Sonra Bir Araya Getirilmesi Anlamındaki Meâda Dair İcmâı]

Müslümanlar, filozofların görüşünün aksine, parçaların, dağılmalarından sonra bir araya getirileceğine dair icmâ etmişlerdir.

Delilimiz şudur: Bu, kendinde mümkündür. Doğru bir haberci bundan haber verdiğinde onu benimsemek farz olur. Biz onun "kendinde mümkün" olduğunu söyledik. Çünkü imkân ancak kabul eden ve fâil açısından söz konusu olur. Bu ikisi meydana gelmiştir. Kabul eden açısından olmasının gerekçesi şudur: Cismin, kendisiyle kâim olan arazları kabul etmesi, zatı gereği kendisi için sabit olan bir şeydir. Zatı sebebiyle olan meydana gelmiştir. Dolayısıyla bu kabul, ebedî olarak meydana gelir. Fâil açısından olmasının gerekçesi şudur: Allah Teâlâ her şahsın parçalarını tek tek bilendir. Çünkü Allah tikelleri bilendir ve onları toplamaya kâdirdir. Bütün mümkünlere kâdir olması nedeniyle de onlarda hayatı yaratır. Durum böyle olunca iade mümkün olur. Biz "Doğru haberci, ondan haber vermiştir" dedik; çünkü peygamberler (Allah'ın selamı onların üzerine olsun) bu görüşe sahip olma konusunda icmâ etmişlerdir. Öncüller sabit olduğunda hedeflenen sonuç da açığa çıkmaktadır.

Eğer şöyle itiraz edilirse: İmkân hakkındaki söz, bu konudaki görüşün geçtiği [Allah'ın tikelleri bilen olması ve onları toplamaya kadir olması gibi] asıllara dayandığından onlarla ilgili eleştirileri tekrar etmiyoruz. Bunu kabul ettik diyelim, fakat biz doğru habercinin meâddan haber verdiğini kabul etmiyoruz. Onun "Peygamberler (Allah'ın selamı onların üzerine olsun) bu konuda icmâ etmişlerdir" sözü hakkında şöyle deriz: Bunu kabul etmiyoruz. Zira diğer peygamberler sadece ruhânî meâdı savunmuşlardır. Ancak Hz. Muhammed (s.a.s.), kendi şeriatında cismânî meâda delalet eden şeyi getirmiştir. Fakat sen öğrendin ki, ➜

لنا: أنه بعد العدم إن كان ممتنعًا للماهية أو لشيءٍ من لوازمها وجب امتناع مثله. وإن كان لأمرٍ غير لازم فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع. لا يقال: الحكم عليه بأنه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصح؛ لأن الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه من غيره، والامتياز يستدعي الثبوت، وهو مناف للعدم؛ لأنا نقول: الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكمٌ، فيكون متناقضًا.

واحتجّ المخالف بأمورٍ: أحدها: أن الشيء بعد عدمه نفيٌ محض لم تبق هويتُه أصلًا، فلا يصحّ الحكم عليه بصحة العود؛ لأن المحكوم عليه متميز عن غيره، والمتميز ثابت. وثانيها: أنه بتقدير الوقوع لا يتميّز عن مثله، وما يفضي إلى أن لا يتميّز الشيء عن مثله كان باطلًا. وثالثها: أنه لو أعيد لأعيد وقته الأول معه، فيلزم أن يكون مبدأه من حيث أنه معاد، وهو متناقض.

والجواب عن الأول: أن قولك: «إنه لا يصحّ الحكم عليه» متناقضٌ كما تقدّم. وعن الثاني: لا يتميّز عن مثله في علمنا، وذلك لا مضرة فيه، وأما في نفسه فلم. وعن الثالث: أنه إنما يكون مبدأ لو وجد مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت.

[١١.] مسألة: [إجماع المسلمين على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرّقها]

أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرقها، خلافًا للفلاسفة.

لنا: أنه في نفسه ممكن، والصادق أخبر عنه، فوجب القول به، وإنما قلنا: «إنه في نفسه ممكن»؛ لأن الإمكان إنما يثبت بالنظر إلى القابل والفاعل. وهما حاصلان، أما بالنظر إلى القابل فلأن قبولَ الجسمِ الأعراضَ القائمة به أمرٌ ثبت له لذاته، وما بالذات كان حاصلًا، فذلك القبول حاصل أبدًا. وأما بالنظر إلى الفاعل فلأنه تعالى عالم بأعيان أجزاء كلّ شخص؛ لكونه عالِمًا بالجزئيات وقادرًا على جمعها. وخلق الحياة فيها؛ لكونه قادرًا على كلّ الممكنات، وإذا كان كذلك كانت الإعادة ممكنة. وإنما قلنا: «إن الصادق أخبر عنه»؛ لأن الأنبياء عليهم السلام أجمعوا على القول به، وإذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب.

فإن قيل: أما الكلام في الإمكان فمبني على أصول تقدّم القول فيها، فلا نعيدها. سلمناه، لكن لا نسلّم أن الصادق أخبر عنه. قوله: «الأنبياء عليهم السلام أجمعوا عليه»، قلنا: لا نسلّم، فإن سائر الأنبياء لم يقولوا إلا بالمعاد الروحاني. فأما محمّد عليه السلام فإنه قد جاء في شرعه ما يدلّ على المعاد الجسماني، ولكنك قد علمت

lafızların delaleti kat'î değil, bilakis zannîdir. Ayrıca bedensel meâdı ifade eden âyetler gelmiş olduğu gibi Kur'ân'da ve Tevrat'ta teşbîhle ilgili âyetler de gelmiştir. Teşbîh kapsamında cismânî meâdın ruhânî meâd ile te'viline gidiş caiz olduğunda, niçin burada da bunun benzeri mümkün olmasın? Sizin delilinizin sizin görüşünüze delalet ettiğini kabul edelim, fakat birkaç şekilde bu iddianın çelişiği ispatlanabilir (*mu'âraza*):

Birincisi: Âlem daha önce geçtiği üzere ebedîdir. O halde ölümden sonra dirilişi savunmak geçersizdir.

İkincisi: Cennet ve cehennem ya bu âlemdedirler ya da başka bir âlemdedirler. Bu âlemde olmalarına gelince onlar ya felekler âlemindedirler ya da unsurlar âlemindedirler. Birincisi imkânsızdır. Çünkü feleğe ait cisimler yırtılma ve kaynaşmayı kabul etmez ve onlara bozulan bir şey asla karışmaz. İkincisi ise tam anlamıyla tenâsühtür. Cennet ve cehennemin başka bir âlemde olmaları da imkânsızdır. Çünkü felek, gözüktüğü kadarıyla basittir. Bu nedenle feleğin şekli küredir. Başka bir âlem farz edilseydi [o da] küre olurdu. Bu durumda da iki âlem arasında boşluk farz edilir ki, bu da imkânsızdır.

Üçüncüsü: İnsan başka bir insanı yer ve bu ikisinden birinin bedeninin bir parçası diğerinin bir parçası olursa, bu parçanın bunlardan birinin bedenine ait bir parça olarak iade edilmesi, diğerinin bedenine ait bir parça olarak iade edilmesinden daha uygun değildir. O parçanın o ikisinin bedenine birlikte ait kılınması ise imkânsızdır. Bu durumda geriye o ikisinden birinin iade edilmemesi seçeneği kalmaktadır.

Dördüncüsü: Peygamber göndermekle kastedilen ya acı vermek ya acıyı gidermek ya da haz vermektir. Birincisi hikmet sahibi birine ait bir maksat olamaz. İkincisi de geçersizdir, zira yokluk üzere devam etmesi onun açısından yeterlidir. Geriye üçüncü seçenek kalmaktadır. Fakat bu âlemde haz diye tahayyül edilen şeyler gerçekte haz değildir, bilakis bunların hepsi, ancak acıdan kurtulmak, bir acıdan başka bir acıya intikal etmektir. Hakikatte haz ancak ruhânî hazdır. Böyle olduğunda nefsin bedene döndürülmesi saçma (*abes*) olacaktır.

Cevap şudur: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bedensel meâdı ispat ettiği tevâtür yoluyla sabit olmuştur. Bu te'vil kabul etmez.

İddianın çelişiğinin ispatının (*muâraza*) ilkine yönelik cevap daha önce geçmişti. İddianın çelişiğinin ispatının (*muâraza*) ikincisine yönelik cevap ise boşluğun mümkün olduğudur. Üçüncüsünün cevabı ise şudur: O ikisinden birine ait aslî parça, diğerinin artık parçasıdır ve parçanın ilkine döndürülmesi daha uygundur. Dördüncüsünün cevabı ise arazlar babında geçen duyusal hazzın ispatıdır.

Tenbih: Parçaların toplanması anlamıyla meâd, ancak yok olanın iadesini savunmakla tam olur. Bunun gerekçesi şudur: Daha önce geçtiği üzere, şahsın hüviyeti salt cisim değildir. Bilakis onda arazların da bulunması gerekir. Bu arazlar dağılma anında yok olurlar. Eğer yok olanın iadesi mümkün olmasaydı şahsın hüviyetinin ne ise o olarak, olduğu gibi iade edilmesi imkânsız olurdu.

أن دلالة الألفاظ ليست قطعية، بل ظنية. وأيضًا: فكما جاء القول بالمعاد البدني، فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن والتوراة، فإذا جاز المصير إلى تأويل الجسماني بالروحاني في باب التشبيه، فلم لا يجوز مثله في هذا الباب. سلمنا أن دليلكم يدلّ على قولكم، لكنه معارض بأمورٍ:

أحدها: أن العالم أبدي على ما تقدّم، فالقول بالحشر باطل.

وثانيها: أن الجنة والنار إما أن تكونا في هذا العالم، أو في عالم آخر. أما في هذا العالم فإما أن تكون في عالم الأفلاك، أو في عالم العناصر. والأول محال؛ لأن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتئام، ولا يخالطها شيء من الفاسدات. والثاني هو محض التناسخ. وأما في عالم آخر فمحال؛ لأن الفلك بسيط على ما لاح، فيكون شكله كريًّا، فلو فرض عالم آخر لكان كريًّا، فيفرض بين العالمين خلاء، وهو محال.

وثالثها: وهو أن إنسانًا إذا أكله إنسان آخر حتى صار جزء بدن أحدهما جزء بدن الآخر فليس بأن يعاد جزأ لبدن أحدهما أولى من أن يعاد جزأ لبدن الآخر، وجعله جزءًا لبدنيهما معًا محال، فلم يبق إلا أن لا يعاد واحد منهما.

ورابعها: أن المقصود من البعثة إما الإيلام، أو دفع الألم، أوْ الإلذاذ. والأول لا يصلح أن يكون مقصودًا للحكيم. والثاني باطل أيضًا، فإنه يكفي فيه البقاء على العدم، فيبقى الثالث، لكن ما يتخيله لذة في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذة، بل كلّ ذلك خلاص عن الألم، وانتقال من ألم إلى ألم آخر، إنما اللذّة بالحقيقة هي اللذّة الروحانية، وإذا كانت كذلك كان ردّ النفس إلى البدن عبثًا.

والجواب: أنه ثبت بالتواتر أنه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني، وذلك لا يقبل التأويل.

أما المعارضة الأولى فالجواب عنها: قد تقدّم؛ وعن الثانية: أن الخلاء جائز؛ وعن الثالثة: أن الجزء الأصلي لأحدهما فاضلٌ للآخر، فردّه إلى الأوّل أولى؛ وعن الرابعة: ما تقدّم في باب الأعراض من إثبات اللذّة الحسية.

تنبيه: المعاد بمعنى جمع الأجزاء لا يتمّ إلا مع القول بإعادة المعدوم؛ لما مرّ أن هوية الشخص ليست مجرّد الجسم، بل لابدّ فيها من الأعراض، وهي قد عدمت عند التفرق، فلو لم يمكن إعادة المعدوم امتنعت إعادته من حيث أنه هو.

[12.] Mesele: [Allah Teâlâ'nın Önce Parçaları Yok Edip Sonra Onları İade Ettiği Hakkında]

Allah Teâlâ'nın önce parçaları yok ettiği, sonra da onları iade ettiği kesin delille sabit değildir.

Bu konu hakkında kesin hükme ulaşanlar şu âyetlerle delil getirdiler: Birincisi, Allah Teâlâ'nın şu âyetidir: *"Onun zatından başka her şey helak olucudur"* (el-Kasas 28/88). Helak, yok olmaktır. İkincisi, Allah Teâlâ'nın şu âyetidir: *"O ilktir, sondur"* (el-Hadîd 57/3). Allah ilk oldu, çünkü o [parçaların] varlığından önce var idi. O, son oldu, çünkü o [parçaların] varlığından sonra var olduğunda son olur. Üçüncüsü, Allah Teâlâ'nın *"İlk yaratışa nasıl başladıksa, yine onu iade edeceğiz"* (el-Enbiyâ 21/104) âyeti, iadenin başlangıç gibi olduğunu açıklamaktadır. Başlangıç yokluktandır. Bu durumda iadenin de yokluktan olması zorunludur.

Birincisinin cevabı: Biz "helak olucu"nun yok olan olduğunu kabul etmiyoruz. Bilakis helak olucu, faydalanılma sınırından çıkan şey anlamındadır. Cisimler dağılmaları akabinde böyle olurlar. "Helak olucu"nun yok olan olduğunu kabul ettik diyelim, fakat bu varsayıma göre âyetin zâhiri üzere anlaşılması mümkün değildir. Çünkü cisimlerin "helak olucu" şeklinde nitelenmesi, şu anda onların yok olmasını gerektirir. Bu ise ittifakla geçersizdir. O halde [âyetin] te'vil edilmesi gerekir. Eğer siz onu "helake varan" anlamına yorumlarsanız, biz de onu "helak olabilen" anlamına yorumlarsak, sizin te'vilinizin bizim te'vilimizden daha uygun olmasının gerekçesi nedir? İkincisinin cevabı: Niçin "Zaman hasebiyle değil de hak etme hasebiyle Allah ilktir ve sondur" denilmesi mümkün olmasın?! Üçüncüsünün cevabı: Bir şeyin başkasına benzetilmesi bütün durumlarda bu ikisinin birbirine benzemesini gerektirmez.

[13.] Mesele: [Meâdın Diğer Halleri Kendinde Mümkündür]

Kabir azabı, sırât, mizan ve organların konuşturulması, kitapların dağıtılması, cennet ve cehennem halkının halleri gibi [nakle dayalı] diğer *sem'î* konular kendilerinde mümkündürler. Allah Teâlâ her şeyi bilendir ve her şeye kâdirdir. Bu durumda doğru habercinin bunlardan haber vermesi, bunların varlığının ve olabilirliğinin bilgisini verir.

[14.] Mesele: [Büyük Günah Sahibinin Cezası Sonludur]

Büyük günah işleyenin cezası, Mu'tezile'nin görüşünün aksine bize göre sonludur.

Delilimiz: [Birinci delil:] Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Kim zerre ağırlığınca iyilik işlemişse onu görür, kim de zerre ağırlığınca kötülük işlemişse onu görür"* (ez-Zilzâl 99/7-8). İki umum siga arasını ya şöyle diyerek cem etmek gerekir: "Büyük günah sahibi imanıyla önce cennete, sonra cehenneme girer." Bu ittifakla geçersizdir. Ya da şöyle diyerek cem etmek gerekir: "Büyük günah sahibi ne cennete ne cehenneme girer." ➞

[١٢ .] مسألة: [في أن الله تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها]

لم يثبت بدليل قطعي أن الله تعالى يعدم الأجزاء، ثم يعيدها.

واحتجّ القاطعون عليه بآيات: أحدها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص ٢٨/٨٨]، والهلاك هو الفناء. وثانيها: قوله تعالى: ﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ﴾ [سورة الحديد ٥٧/٣]، وإنما كان أولًا؛ لأنه كان موجودًا قبل وجودها، فكذا إنما يكون آخرًا إذا كان موجودًا بعد وجودها. وثالثها: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَاْنَا اَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [سورة الأنبياء ٢١/١٠٤] بين أن الإعادة كالابتداء، وكان الابتداء عن العدم، فوجب أن تكون الإعادة أيضًا عن العدم.

والجواب عن الأول: لا نسلم أن الهالك هو المعدوم، بل هو الذي خرج عن حد الانتفاع، والأجسام بعد تفرّقها تصير كذلك. سلمنا أنه المعدوم، لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن إجراؤها على ظاهرها؛ لأن وصفها بكونها هالكة يقتضي أن تكون معدومة في الحال، وهو بالاتفاق باطل، فوجب تأويلها، فإن حملتموه على أن مآلها إلى الهلاك، ونحن حملناه على أنها قابلة للهلاك، فلم كان تأويلكم أولى من تأويلنا. وعن الثاني لم لا يجوز أن يقال: هو الأول والآخر بحسب الاستحقاق، لا بحسب الزمان. وعن الثالث: أن تشبيه الشيء بغيره لا يقتضي مشاكلتهما في كلّ الأمور.

[١٣ .] مسألة: [سائر السمعيات من أحوال المعاد في أنفسها ممكنة]

سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط والميزان وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب وأحوال أهل الجنة والنار فهي في أنفسها ممكنة، والله تعالى عالم بالكل قادر على الكلّ، فكان خبر الصادق عنها مفيدًا للعلم بوجودها وصحتها.

[١٤ .] مسألة: [وعيد أصحاب الكبائر منقطع]

وعيد أصحاب الكبائر منقطع عندنا، خلافًا للمعتزلة.

لنا: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزال ٩٩/ ٧-٨]، ولابدّ من الجمع بين العمومين، فإما أن يقال: صاحب الكبيرة يدخل الجنة بإيمانه، ثم يدخل النار، وهو باطل بالاتفاق؛ أو لا يدخل أحدهما،

Bu da geçersizdir. Ya da şöyle diyerek cem etmek gerekir: "Büyük günah sahibi büyük günahıyla cehenneme girer, sonra imanıyla cennete nakledilir." Doğrusu budur. Yine Allah Teâlâ'nın *"Erkek veya kadın, her kim de mü'min olarak iyi bir amel işlerse, işte onlar cennete girerler"* (el-Mü'min 40/40) buyurur.

İkinci delil: Hasım, mü'minin sevabı imanıyla hak ettiğini kabul etmektedir. Bu durumda mü'min büyük günah işlediğinde ilk hak etme ya devam eder ya da devam etmez. Eğer devam ederse sevabın ona ulaştırılması gerekir. Bunun onu cehennemden cennete nakletme dışında bir yolu yoktur. Eğer devam etmezse bu birkaç yönden imkânsızdır.

Birincisi: Devam edenin yeni olanın gelişini ortadan kaldırması, yeni olanın devam edenin varlığını engellemesinden daha uygun değildir.

İkincisi: İki hak etme birbirine zıt iseler yeni hak etmenin gelişi, geçen hak etmenin ortadan kalkmasıyla şartlı olurdu. Geçenin ortadan kalkması, yeninin gelişi sebebiyle olsaydı, bu durumda da kısırdöngü gerekirdi.

Üçüncüsü: Mü'min on parça sevabı hak edip, sonra kendisi sebebiyle beş parça cezayı hak ettiği bir günah işlediğinde, [on parçayı oluşturan] iki beşten birini hak etmenin ortadan kalkması, diğer beşi hak etmenin ortadan kalkmasından daha uygun değildir. Çünkü sevabın parçaları birbirine eşit olunca, bunları hak etme de eşit olur. Bu durumda ya on tanesinin tamamı ortadan kalkar ki, bu zulümdür, ya da hiçbir sevap ortadan kalkmaz, ki amaçlanan sonuç da zaten budur.

Dördüncüsü: Mü'min on parça sevabı hak edip sonra kendisiyle on parça günahı hak ettiği bir fiil işlediğinde sonra gelen [hak etme], ya Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşünde olduğu gibi ilkini düşürür (*iskât*) ve kendisi düşmez ya da Ebû Hâşim'in dengeleme (*muvâzene*) görüşünde olduğu gibi ilkini düşürür ve kendisi de düşer. Birincisi geçersizdir, çünkü bu durumda daha önce geçen itaat fiili, mutlak anlamda boş bir fiil (*lağv*) olur, ne faydayı celp etmede ne de zararı def etmede ona ait bir etki ortaya çıkmaz. Bu, Allah Teâlâ'nın şu âyeti gereğince batıldır: *"Kim zerre ağırlığınca iyilik işlemişse onu görür"* (ez-Zilzâl 99/7). İkincisi de geçersizdir, çünkü ilk hak etmenin ortadan kalkmasının sebebi ikinci hak etmenin meydana gelmesidir. İkinci hak etme var olmadığında ilk hak etme ortadan kalkmaz. İkinci hak etme var olduğunda ve onunla ilk hak etme ortadan kalktığında bu ikinci hak etmenin ortadan kalkması imkânsız olur. Çünkü onu ortadan kaldıran bir şey yoktur. Bu durumda bu, Ebû Ali [el-Cübbâî]'nin yaklaşımı olan ilk kısım haline gelir. Hâlbuki biz onu geçersiz kılmıştık. Geriye şöyle söylemek kalıyor: İki hak etmeden her biri diğeri ile bir anda ortadan kalkar, fakat bu da imkânsızdır, çünkü bu ikisinden her birinin yokluğunun illeti diğerinin varlığıdır. Eğer bir anda yok olurlarsa bir anda da var olurlar. Fakat illet, malûlün meydana gelmesi anında vardır. Bu durumda o ikisi, yok oldukları durumda var olurlar. Bu ise çelişkidir. İşte bu yönler, onların karşılıklı düşürme hakkındaki görüşlerinin fasit olduğunu gösteren yönlerdir. Bu ne zaman sabit olursa, azabın sona ereceği de sabit olur.

وهو باطل أيضًا؛ أو يدخل النار بكبيرته، ثم ينقل إلى الجنة بإيمانه، وهو الحق. وأيضًا: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ [سورة المؤمن ٤٠/٤٠].

دليل ثانٍ: يعترف الخصم بأن المؤمن استحقّ الثواب بإيمانه، فإذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الأول إما أن يبقى، أو لا يبقى. فإن بقي وجب إيصال الثواب إليه، ولا طريق إليه إلا بنقله من النار إلى الجنة، وإن لم يبق فهو محال لوجوهٍ:

الأول: وهو إنه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي.

الثاني: وهو أنهما لو كانا ضدين كان طريان الاستحقاق الطارئ مشروطًا بزوال الاستحقاق السابق، فلو كان زواله لأجل طريان الحادث لزم الدور.

الثالث: وهو أنه إذا استحقّ عشرة أجزاء من الثواب، ثم فعل معصية استحقّ بها خمسة أجزاء من العقاب، فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى؛ لأن أجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقها متساوية أيضًا، فإما أن ينتفي مجموع العشرة وهو ظلم، أو لا ينتفي شيء منها، وهو المطلوب.

الرابع: إذا استحقّ عشرة أجزاء من الثواب، ثم فعل ما به يستحقّ عشرة أجزاء من العقاب، فالطارئ إما أن يحبط الأوّل ولا ينحبط كما هو قول أبي علي الجبائي، أو يحبط وينحبط كما هو قول أبي هاشم في الموازنة. والأول باطل؛ لأنه يصير فعل الطاعة السالفة لغوًا محضًا لا يظهر له أثر في جلب نفع ولا في دفع ضرر، وهو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزال ٩٩/٧]. والثاني باطل؛ لأن سبب زوال الاستحقاق الأوّل حدوث الاستحقاق الثاني، فإذا ما لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاستحقاق الأول، وإذا وجد الاستحقاق الثاني وزال به الأول استحال أن يزول هذا الاستحقاق الثاني؛ لأنه ليس له مزيل، فيصير هذا هو القسم الأول الذي كان مذهبا لأبي علي، وقد أبطلناه، يبقى أن يقال: كلّ واحدٍ من الاستحقاقين يزول بالآخر دفعة، لكن هذا محال؛ لأن علّة عدم كلّ واحدٍ منهما وجود الآخر، فلو عدما دفعةً لوجدا دفعةً، لكن العلّة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين، هذا خلف، فهذه وجوه دالّة على فساد قولهم في المحابطة، ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب.

Üçüncü delil: Allah Teâlâ şöyle buyurur: "*Doğrusu Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Ondan başkasını ise dilediğine bağışlar*" (en-Nisâ 4/48). Kezâ Allah Teâlâ şöyle buyurur: "*Doğrusu insanlar kötülük ettikleri halde (alâ zulmihim) Rabbin onlar için mağfiret sahibidir*" (er-Ra'd 13/6). [Son âyetteki] 'alâ hâl içindir. Şöyle denilir: "Emir'i yemek yerken gördüm", yani yemek yediği halde gördüm. Bu durumda âyet, kulun zulümle meşgul bir halde iken mağfiretin meydana gelmesini gerektirir. Bu ise mağfiretin tevbeden önce meydana geldiğini gösterir.

Dördüncü delil: Müslümanlar Allah Teâlâ'nın "affı bol olan" (*afüvv*) olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Affetmek ise ancak hak edilen azabın düşürülmesi durumunda gerçekleşir. Hasma göre tevbeden önce küçük günaha karşılık olan azabın terk edilmesi ve tevbeden sonra büyük günaha karşılık olan azabın terk edilmesi vaciptir. Bu durumda affın, tevbeden önce büyük günaha karşılık olan azabın düşürülmesinden başka bir manası kalmaz. Hasım, Allah Teâlâ'nın "*Kim bir mü'mini isteyerek öldürürse onun cezası ebedî kalacağı cehennemdir*" (en-Nisâ 4/93) âyetiyle ve "*Ve şüphesiz ki fâcirler cehennem içindedirler*" (el-İnfitâr 82/14) âyetiyle delil getirmiştir:

Cevap: Usûl-i fıkıhta açıklayacağımız üzere, umum ifade eden sigaların, *istiğrâk* [yani bütün fertleri içine alma] ifade etmeleri kesin değildir, bilakis [bu tür lafızların] zâhir [yani kendisiyle kastedilen mâna açık biçimde anlaşılan, ancak te'vil, tahsis ve nesih ihtimaline kapalı bulunmayan lafız] olup hususî anlam ifade etmesi de muhtemeldir. Böyle olduğunda bu âyetlere dayanmak, azap tehdidi (*va'îd*) konusunda kesinlik ifade etmez. Yine bunlar sevabı müjdeleyen (*va'd*) âyetlerle çelişmekte olup zikrettiğimiz [te'vil] dışında âyetleri uzlaştırmaya giden bir yol da yoktur.

[15.] Mesele: [İnatçı Kâfirin Azabı Devamlıdır]

İnatçı kâfirin azabının sürekli olduğu konusunda icmâ vardır. Çaba gösterip sonuca ulaşamayan kâfire gelince Câhız ve Anberî bu kimsenin "*Dinde üzerinize hiçbir güçlük yüklemedi*" (el-Hac 22/78) âyeti gereği mazur olduğunu iddia ettiler. Diğerleri bunu reddettiler ve azabın sürekliliği konusunda icmâ olduğunu iddia ettiler. Başarıya ulaştıran Allah'tır.

ـ دليل ثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [سورة النساء ٤/٤٨]، وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ﴾ [سورة الرعد ١٣/٦]، وكلمة «على» للحال، يقال: رأيت الأمير على أكله، أي: حال أكله، فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم، وهو يدلّ على حصول المغفرة قبل التوبة.

دليل رابع: أجمع المسلمون على كونه تعالى عفوًّا، والعفو لا يتحقق إلا عند إسقاط العذاب المستحق، وعند الخصم ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة، وعلى الكبيرة بعدها واجب، فلا يبقى للعفو معنى إلا إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة، احتجّ الخصم بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [سورة النساء ٤/٩٣]؛ وبقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [سورة الانفطار ٨٢/١٤].

والجواب: سنبين في أصول الفقه أن صيغ العموم ليست قاطعة في الاستغراق، بل ظاهرة فيها محتملة للخصوص، وإذا كان كذلك لم يكن التمسك بها في القطع على الوعيد. وأيضًا: فهي معارضة بآيات الوعد، ولا طريق إلى التوفيق إلا ما ذكرناه.

[١٥٠.] مسألة: [وعيد الكافر المعاند دائم]

أجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم. أما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب فقد زعم الجاحظ والعنبري أنه معذور؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة الحج ٢٢/٧٨]، والباقون أبوه، وادعوا فيه الإجماع. وبالله التوفيق.

ÜÇÜNCÜ KISIM

İSİMLER VE HÜKÜMLER HAKKINDA

[1.] Mesele: [İmanın Mahiyeti]

İmanın lügat kökü bakımından tasdikten ibaret olduğunda bir tartışma yoktur. Şeriatta ise iman, Hz. Peygamber'in getirdiği zorunlu olarak bilinen bütün hususlarda onu tasdikten ibarettir. Mu'tezile bu konuda farklı görüştedir. Zira onlar imanı itaatlerin ismi kılmışlardır. Selef de bu konuda farklı görüştedir. Zira onlar şöyle demiştir: İman kalple tasdikin, dille ikrarın ve organlarla amelin ismidir.

Bizim delilimiz şudur: Söz konusu itaatler eğer şeriat bakımından iman olarak isimlendirilen şeyin bir parçası olsaydı, imanın itaatle kayıtlanması tekrar; masiyetle kayıtlanması ise tezat (*nakz*) olurdu. Fakat bu, Allah Teâlâ'nın şu âyetleri gereği geçersizdir. *"İman edip salih ameller işleyenler"* (Lokmân 31/8); *"İman edenler ve imanlarına zulüm karıştırmayanlar"* (el-En'âm 6/82).

Hasım birkaç yönden delil getirmiştir:

Birinci yön: Farzları işlemek, dinin kendisidir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Hâlbuki onlar, dini sadece Allah'a tahsis ederek, Allah'ı birleyerek, ancak Allah'a ibadet etmekle, namazı kılmakla ve zekâtı vermekle emrolunmuşlardır. İşte bu, dosdoğru dindir"* (el-Beyyine 98/5). Bu nedenle Allah Teâlâ'nın *"İşte bu"* ifadesi, âyette önce geçenlerin hepsini kapsamaktadır. Öyleyse önce geçenlerin hepsi dindir. Din ise Allah Teâlâ'nın şu âyeti gereği İslam'dır. *"Doğrusu Allah katında din, İslam'dır"* (Âl-i İmrân 3/19). İslam ise imandır. Çünkü eğer ondan başka olsaydı, Allah Teâlâ'nın *"Kim de İslam'dan başka bir din arzu ederse ondan asla kabul edilmeyecek"* (Âl-i İmrân 3/85) âyeti gereği, onu arzulayanlardan kabul edilmezdi. Fakat iman o kimseden kabul edildiğine göre, biliriz ki iman, İslam'dır. Bu sabit olduğunda, farzları işlemenin iman olması gerekmektedir.

İkinci yön: Yol kesen, kıyamet gününde rezil rüsva olur. Mü'min kıyamet gününde rezil rüsva olmaz. O halde yol kesen mü'min değildir. [Delilin açıklaması:] Yol kesenin rezil rüsva olmasının gerekçesi şudur: Yol kesenin niteliği hakkında Allah Teâlâ ➜

القسم الثالث

في الأسماء والأحكام

[١.] مسألة: [ماهية الإيمان]

لا نزاع في أن الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق. وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكلّ ما علم بالضرورة مجيئه به، خلافًا للمعتزلة، فإنهم جعلوه اسمًا للطاعات؛ وللسلف، فإنهم قالوا: إنه اسم للتصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان.

لنا: أن هذه الطاعات لو كانت جزءًا من مسمّى الإيمان شرعًا لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريرًا، وبالمعصية نقضًا، لكنّه باطل؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [سورة الكهف ١٨/١٠٧]؛ وبقوله تعالى: ﴿اَلَّذِينَ اٰمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [سورة الأنعام ٦/٨٢].

واحتجّ الخصم بأمور:

أحدها: أن فعل الواجبات هو الدين؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا اُمِرُوا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [سورة البينة ٩٨/٥]، فقوله تعالى: ﴿وَذٰلِكَ﴾ يرجع إلى كلّ ما تقدّم، فكان كلّ ما تقدّم هو الدين، والدين هو الإسلام؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ﴾ [سورة اٰل عمرٰن ٣/١٩]، والإسلام هو الإيمان، إذ لو كان غيره لما كان مقبولاً ممن ابتغاه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [سورة اٰل عمرٰن ٣/٨٥]، ولما كان الإيمان مقبولاً منه علمنا أنه الإسلام، وإذا ثبت ذلك لزم أن فعل الواجبات هو الإيمان.

وثانيها: أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة، والمؤمن لا يخزى يوم القيامة، فقاطع الطريق غير مؤمن. أما أن قاطع الطريق يخزى، فلأن الله تعالى يدخله النار يوم

"Âhirette ise onlara büyük bir azap vardır" (el-Mâide 5/33)[12] buyurduğu için Allah kıyamet gününde onu cehenneme sokar. Cehenneme sokulan herkes, *"Ey Rabbimiz, şüphesiz sen, kimi o ateşe sokarsan onu kesinlikle rezil rüsva etmişsindir"* (Âl-i İmrân 3/192) âyeti gereği rezil rüsva olmuştur. Biz "Mü'min rezil rüsva olmaz" dedik; çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri Allah'ın rezil ve rüsva etmeyeceği günde..."* (et-Tahrîm 66/8).

Üçüncü yön: İman eğer şeriat örfünde sadece tasdikten ibaret olsaydı, Allah Teâlâ'yı yahut Cibt ve Tâğût'u tasdik eden herkes mü'min olurdu.

Dördüncü yön: Allah Teâlâ'nın şu buyruğudur: *"Allah imanınızı zayi edecek değildir"* (el-Bakara 2/143). "İmanınızı" ifadesi "namazınızı" demektir.

İlk iki yönün cevabı: Biz onu, delillerin arasını uzlaştırma zarureti nedeniyle imanın yetkinliğine hamlederiz. Üçüncü yönün cevabı: Biz onu, tasdiklerin bir kısmına tahsis ederiz. Tahsis etmek, değiştirmekten daha âsan ve kolaydır. Dördüncü yönün cevabı: Biz onu, namazın kendisine değil, o namaza inanmaya hamlederiz.

Tenbih: Bize göre büyük günah işleyen kimse mü'mindir, imanıyla itaatkâr, fıskıyla isyankârdır. Mu'tezile'ye göre ne mü'min ne kâfir olarak isimlendirilir. Hâricîlerin cumhuruna göre Allah Teâlâ'nın *"Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte onlar kâfirlerin ta kendileridir"* (el-Mâide 5/44) buyruğu gereği kâfirdir. [Hâricîler'den] Ezârika'ya göre müşriktir. Zeydiyye'ye göre nimeti inkâr edendir. Hasan-ı Basrî'ye göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Münafığın alameti üçtür..."[13] hadisi gereği münafıktır.

[2.] Mesele: [İman Artar Eksilir mi?]

Bize göre iman ne artar ne eksilir. Çünkü iman Hz. Peygamber'in getirdiği zorunlu olarak bilinen bütün hususlarda onu tasdikin ismi olduğu için -ki bu farklılaşma kabul etmez- iman isminin kendisine verildiği şey artma ve eksilme kabul etmez. Mu'tezile'ye göre iman, ibadetlerin edasının ismi olduğu için artma ve eksilmeyi kabul eder. Selefe göre iman ikrar, itikat ve amelin ismi olduğu için aynı şekilde [artma ve eksilmeyi kabul eder].

Bu tartışma, dilseldir. Her fırkanın dayandığı naslar vardır. Bunlar arasını şöyle diyerek uzlaştırmak mümkündür: Ameller tasdikin meyvelerindendir. İmanın artma ve eksilme kabul etmediğine delalet eden naslar, imanın aslına yönelik sarf edilmiştir. Artma ve eksilmeyi kabul ettiğine delalet eden naslar ise yetkin imana yönelik sarf edilmiştir.

12 Bazı nüshalarda ilgili âyet *"Âhirette ise cehennem azabı vardır"* (el-Haşr 59/3) şeklinde olup Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta belirttiği üzere, bu nüshalarda âyetin bağlama uygun nazmı değil, manası kaydedilmiştir.

13 Buhârî, "Îmân", 24; Müslim, "Îmân", 107-108.

القيامة؛ لقوله تعالى في صفتهم: ﴿وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة المائدة ٣٣/٥]، وكلّ من أدخل النار فقد أخزي؛ لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ اَخْزَيْتَهُ﴾ [سورة اٰل عمرٰن ١٩٢/٣]. وإنما قلنا: إن المؤمن لا يخزى؛ لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا مَعَهُ﴾ [سورة التحريم ٨/٦٦].

وثالثها: أنه لو كان الإيمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كلّ من صدّق الله تعالى أو الجبت والطاغوت مؤمنًا.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [سورة البقرة ١٤٣/٢]، أي: صلاتكم.

والجواب عن الأولين: أنا نحمل ذلك على كمال الإيمان؛ ضرورةَ التوفيق بين الأدلّة، وعن الثالث: بأنا نخصصه ببعض التصديقات، والتخصيص أهون من التغيير. وعن الرابع: أنا نحمل ذلك على الإيمان بتلك الصلاة، لا على نفس الصلاة.

تنبيه: صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه. وعند المعتزلة لا يسمّى مؤمنًا ولا كافرًا. وعند جمهور الخوارج كافر؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة المائدة ٤٤/٥]، وعند الأزارقة مشرك. وعند الزيدية كافر النعمة. وعند الحسن البصري منافق؛ لقوله عليه السلام: آية المنافق ثلاث.

[٢.] مسألة: [في أن الإيمان هل يزيد وينقص]

الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص؛ لأنه لما كان اسمًا لتصديق الرسول في كلّ ما علم بالضرورة مجيئه به -وهذا لا يقبل التفاوت- فكان مسمّى الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان. وعند المعتزلة لما كان اسمًا لأداء العبادات كان قابلًا لهما. وعند السلف لما كان اسمًا للإقرار والاعتقاد والعمل فكذلك.

والبحث لغوي، ولكلّ واحدٍ من الفرق نصوص، والتوفيق أن يقال: الأعمال من ثمرات التصديق، فكلّ ما دلّ على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفًا إلى أصل الإيمان، وما دلّ على كونه قابلًا لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل.

[3.] Mesele: [İmanda İstisna]

Eş'arî arkadaşlarımızın çoğunluğu, "Ben inşallah mü'minim" demeyi, şüpheyi ayakta tutmak ve devam ettirmek için değil, bilakis ya teberrük için ya da ahir akıbete dönük kullanılması için caiz görmüşlerdir.

[4.] Mesele: [Küfrün Mahiyeti ve Ehl-i Kıble Tekfir Edilebilir mi?]

Küfür, Hz. Peygamberin (s.a.s.) getirdiği zaruretle bilinen hususları inkâr etmekten ibarettir. Buna göre ehl-i kıbleden hiçbir kimse tekfir edilmez. Çünkü onların Hz. Peygamber'in (s.a.s.) getirdiği şeyleri inkâr ettikleri zorunlu olarak bilinmemektedir, [bilinse de bu ancak] nazar ve düşünme yoluyla bilinir. Allah en iyi bilendir.

[٣٠.] مسألة: [الاستثناء في الإيمان]

أكثر أصحابنا قالوا «أنا مؤمن إن شاء الله»، لا لقيام الشك، بل إما للتبرك أو للصرف إلى العاقبة.

[٤٠.] مسألة: [ماهية الكفر وهل يكفر أحد من أهل القبلة]

الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، فعلى هذا لا يكفر أحد من أهل القبلة؛ لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورةً، بل نظرًا. والله أعلم.

DÖRDÜNCÜ KISIM

İMÂMET HAKKINDA

[1.] Mesele: [İmâmetin Vacip Olması Hakkında]

İnsanların bir kısmı imâmetin vacip olduğu, bir kısmı da vacip olmadığı görüşündedirler. Vacip olduğunu savunanların bir kısmı imâmeti aklen; bir kısmı da naklen vacip görmektedir. İmâmeti aklen vacip görenlerin bir kısmı Allah Teâlâ üzerine vacip görmekte, bir kısmı da bunu halk üzerine vacip görmektedir.

İmâmeti Allah üzerine vacip görenler İmâmiyye'dir. Ayrıca onlar, imâmetin vacip olması hakkında birkaç gerekçe zikretmiştir. Birincisi: [İmam tayininin], aklen çirkin/kötü olan şeylerden sakındırma hususunda bir lütuf olmasıdır. Bu İsnâaşeriyye'nin görüşüdür. İkincisi, [imamın] Allah'ı bilmeyi (*marifetullah*) öğreten birisi (*mu'allim*) olmasıdır. Bu Seb'iyye'nin görüşüdür. Üçüncüsü, bize dilleri öğretmesi, yenilebilecek şeyleri tanıtması ve onları zehirlerden ayrıştırmasıdır.

İmâmeti Allah üzerine değil de halk üzerine vacip görenlere gelince, bunlar Câhız, Ka'bî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'dir.

İmâmeti sadece naklen vacip görenler ise biz Eş'arîlerin cumhuru ile Mu'tezile'nin çoğunluğudur.

İmam tayinini vacip olarak görmeyenler ise Hâricîler ve Esamm'dır.

Delilimiz: İmam tayini, insanlardan zararın giderilmesini içerir ve bu nedenle vaciptir. Bunun gerekçesi ilk olarak şudur: Biz biliriz ki, kendilerini zorlayan bir liderleri olduğunda insanlar onun cezasından korkup mükafatını umdukları için onun sayesinde, bu lidere sahip olmadıkları durumdan daha tam bir şekilde kötülüklerden sakınma durumunda olurlar. İnsanlardan zararın giderilmesinin vacip olmasına gelince bu, aklî vaciplik görüşünü kabul etmeyenlere göre icmâ ile aklî vaciplik görüşünde olanlara göre ise aklî zorunluluk iledir.

[2.] Mesele: [Şîa Hakkında]

Şîa bir cins olup altında dört tür vardır. Bunlar İmâmiyye, Keysâniyye, Zeydiyye ve Gulât'tır.

القسم الرابع

في الإمامة

[١٠.] مسألة: [في وجوب نصب الإمام]

من الناس من قال بوجوبها، ومنهم من لم يقل بذلك، أما القائلون بوجوبها فمنهم من أوجبها عقلًا، ومنهم من أوجبها سمعًا، وأما الموجبون عقلًا فمنهم من أوجبها على الله تعالى، ومنهم من أوجبها على الخلق.

فالذين أوجبوها على الله تعالى هم الإمامية. ثم ذكروا في وجوبها وجوهًا. أحدها أن يكون لطفًا في الزجر عن المقبحات العقلية، وهو قول الاثنى عشرية. وثانيها أن يكون معلمًا لمعرفة الله تعالى، وهو قول السبعية. وثالثها: أن يعلمنا اللغات ويرشدنا إلى الأغذية ويميزها عن السموم.

أما الذين أوجبوها على الخلق لا على الله تعالى فهو قول الجاحظ والكعبي وأبي الحسين البصري.

وأما الذين أوجبوها سمعًا فقط، فهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة.

وأما الذين لا يقولون بوجوبها فهم الخوارج والأصم.

لنا: أن نصب الإمام يتضمن دفع الضرر عن الناس فيكون واجبًا. أما الأول فلأنا نعلم أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه، كان حالهم في الاحتراز به عن المفاسد أتم ممّا إذا لم يكن لهم هذا الرئيس. وأما إن دفع الضرر عن الناس واجب فبالإجماع عند من لا يقول بالوجوب العقلي، وبضرورة العقل عند من يقول به.

[٢٠.] مسألة: [في الشيعة]

الشيعة جنس، تحته أربعة أنواع: الإمامية، والكيسانية، والزيدية، والغلاة.

İmâmiyye: İmâmiyye'nin görüşleri şu konularda yerleşik hale gelmiştir: Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra imam olan, Ali b. Ebî Tâlib (r.a.), sonra onun oğlu Hasan (r.a.), sonra onun kardeşi Hüseyin (r.a.), sonra Hüseyin'in oğlu Ali, sonra onun oğlu Muhammed Bâkır, sonra onun oğlu Ca'fer es-Sâdık, sonra onun oğlu Musa el-Kâzım, sonra onun oğlu Ali er-Rızâ, sonra onun oğlu Muhammed et-Takî, sonra onun oğlu Ali en-Nakî, sonra onun oğlu el-Hasan ez-Zekî, sonra onun oğlu, halen hayatta olan ve beklenen (*el-kâim, el-muntazar*) Muhammed'dir.

Bu sıralamanın her mertebesinde çeşitli ihtilaflar vardır.

Şöyle deriz: Ali b. Ebî Tâlib (r.a.) hakkında açık bir nas bulunduğu görüşünde olanlar onun imâmete tayin edildiği konusunda ittifak etmişlerdir. İmamiyye'ye mensup bir fırkadan rivayet edildiğine göre onlar Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra yönetim işinin Ali b. Ebî Tâlib'e (r.a.) ait olduğunu, onun imâmet konusunda istediğini yapabileceğini, dilerse kendisini imam yapacağını, dilerse imâmete başkasını atayacağını söylemişlerdir. Kâmiliyye ise -ki onlar Ebû Kâmil Mu'âz b. el-Husayn en-Nebhânî'nin takipçileridir- sahabîlerin açık nassa muhalefetleri sebebiyle küfre düştüklerini ve Hz. Ali'nin de onlarla savaşmayı terk etmesi sebebiyle küfre düştüğünü iddia etmişlerdir. Çoğunluk ise Hz. Ali'nin imâmete tayin edilmiş olduğunda ve takiyye sebebiyle savaşı terk etmekte haklı olduğunda ittifak etmişlerdir.

Sonra Hz. Ali'nin ölümünden sonra ihtilaf etmişlerdir. Abdullah b. Sebe'nin takipçileri olan Sebeiyye onun ölmediğini, onun bulutta bulunduğunu, gök gürültüsünün onun sesi ve şimşeğin onun kırbacı olduğunu, bir süre sonra yeryüzüne inip düşmanlarını öldüreceğini iddia etmişlerdir. Bunlar gök gürültüsünün sesini işittiklerinde "Selam olsun sana, ey mü'minlerin emîri!" derler. Diğerleri ise onun öldüğüne kesin olarak hükmetmişlerdir.

Sonra farklı görüşlere gitmişlerdir. Onlardan bir grup Hz. Ali'den sonra imamın Muhammed el-Hanefiyye olduğu görüşündedir. Bu ilerde müstakil bir fasılda görüşlerinin ayrıntılarına değinileceği üzere Keysâniyye'den bir kısmının görüşüdür. Çoğunluk Hz. Ali'den sonra imamın Hasan olduğu görüşündedir.

Sonra Hz. Hasan'ın ölümünden sonra ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bir grup imâmeti Hz. Hasan'ın oğlu olan ve Muhammed ailesinden Rıza lakaplı Hasan'a nakletmiş, ondan sonra onun oğlu Abdullah'a, ondan sonra da onun oğlu Muhammed'e -ki o en-Nefsü'z-zekiyye'dir-, sonra da onun kardeşi İbrahim'e nakletmiştir. Çoğunluk ise imâmeti Hz. Hasan'dan Hz. Hüseyin'e nakletmiştir.

Sonra Hz. Hüseyin'in katledilmesinden sonra farklı görüşler ortaya çıkmıştır: Onların bir kısmı, imâmeti Hz. Hüseyin'in kardeşi Muhammed b. el-Hanefiyye'ye nakletmiştir. Bu, Keysâniyye'nin çoğunluğunun görüşüdür. Onların çoğunluğu ise imâmeti Hz. Hüseyin'in oğlu Ali Zeynelâbidîn'e nakletmiştir.

Sonra Ali Zeynelâbidîn'in ölümünden sonra ihtilaf etmişlerdir. Müstakil bir fasılda durumları ayrıntılı olarak açıklanacak olan Zeydiyye, imâmeti onun oğlu Zeyd b. Ali'ye nakletmişltir. İmâmiyye ise Ali Zeynelâbidîn'in ölümünden sonra imâmeti Muhammed el-Bâkır'a nakletmiştir.

أما الإمامية فالذين استقر عليه رأيهم أن الإمام بعد الرسول عليه السلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ثم ولده الحسن، ثم أخوه الحسين، رضي الله عنهما، ثم ابنه علي، ثم ابنه محمّد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمّد التقي، ثم ابنه علي النقي، ثم ابنه الحسن الزكي، ثم ابنه محمّد وهو القائم المنتظر.

ولقد كان لهم في كلّ واحدٍ من هذه المراتب اختلافات:

فنقول: القائلون بالنصّ الجلي على علي بن أبي طالب رضي الله عنه اتفقوا على أنه كان متعينًا للإمامة. وعن فرقة من الإمامية أنهم قالوا: الأمر بعد الرسول عليه السلام إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، يفعل في الإمامة ما أحب إن شاء جعلها لنفسه، وإن شاء ولّاها غيره. وزعمت الكاملية -وهم أصحاب أبي كامل معاذ بن الحصين النبهاني- أن الصحابة كفرت بمخالفتهم النصّ الجلي، وأن عليًّا عليه السلام كفر بترك القتال معهم. أما الأكثرون فاتفقوا على أنه كان متعينًا للإمامة، وأن كان محقًّا في ترك القتال للتقية.

ثم اختلفوا بعد موته، فزعمت السبائية أصحاب عبد الله بن سبأ أنه لم يمت، وأنه في السحاب، وأن الرعد صوته، والبرق سوطه، وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين، فيقتل أعداءه، فإذا سمع هؤلاء صوت الرعد قالوا: عليك السلام يا أمير المؤمنين! وأما الباقون فقطعوا بموته.

ثم اختلفوا فمنهم من قال الإمام بعده محمّد بن الحنفية، وهو قول بعض الكيسانية على ما سيأتي تفصيل قولهم في فصل المفرد، والأكثرون قالوا الإمام بعده الحسن.

ثم اختلفوا بعد موت الحسن، فمنهم من ساق الإمامية إلى ولده الحسن، وهو الملقب بالرضا من آل محمد، ومنه إلى ولده عبد الله ، ومنه إلى ولده محمد، وهو النفس الزكية، ثم إلى أخيه إبراهيم. والأكثرون ساقوها من الحسن إلى الحسين.

ثم اختلفوا بعد قتله، فمنهم من ساقها إلى أخيه محمّد بن الحنفية، وهو قول أكثر الكيسانية، والأكثرون ساقوها إلى ولده علي زين العابدين.

ثم اختلفوا بعد موته، فالزيدية ساقوها إلى ولده زيد بن علي، كما سيأتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد. والإمامية ساقوها إلى محمّد الباقر.

Muhammed el-Bâkır'ın ölümünden sonra onlardan bir grup onun ölmediğini ve onu[n gelişini] beklediklerini söylemiş, bir grup ise öldüğüne inanmıştır ki, bunlar çoğunluktur.

Sonra yine ihtilaf etmişlerdir. Onların bir kısmı, imâmeti Muhammed el-Bâkır'ın oğlu olmayan birine nakletmiştir ki, bunlar da iki gruptur. Birinci grup imâmeti Muhammed b. Abdullah b. el-Hüseyin b. Hasan'a nakletmiştir ki bunlar Muğire b. Saîd [el-İclî] el-Becelî'nin takipçileridir. İkinci grup ise imâmeti Mansûr el-İclî'nin takipçilerine nakletmiştir. Söz konusu iki fırkaya dair açıklama Gulât-ı Şîa bölümünde gelecektir.

İmâmeti Muhammed b. Bâkır'ın oğlu olan Ca'fer es-Sâdık'a nakledenler ise onun ölümünden sonra iki görüşe ayrılmışlardır.

Birincisi: Ca'fer es-Sâdık'ın ölmediği, yönetim işi açığa çıkıncaya kadar da ölmeyeceği, onun hayatta olduğu, indirilecek mehdi olduğu hakkında kesin görüşe sahip olanlar. Bunlar onun şöyle söylediğini aktarırlar: "Eğer başımın şu dağdan üzerinize sarkıtıldığını görürseniz inanmayın. Zira ben sizin kılıç sahibi olan efendinizim." Sonra onlar da kendi içlerinde ihtilaf ettiler: Nâvûsiyye onun kayıp/gizlenmiş olduğu görüşünü savunmuş, diğerleri ise onun kayıp/gizlenmiş olmadığını, dostlarının onu zaman zaman gördüğünü, onlara vaat ve yemin verdiğini, fakat ortaya çıkış (*hurûc*) vaktini onlara açıkça vermediğini söylerler.

İkincisi: Ca'fer es-Sâdık'ın öldüğüne kesin inananlardır. Bunlar dört farklı görüşe gitmişlerdir. Birincisi, Ca'fer'in öldüğünü, kendisinden sonra herhangi bir imamın olmadığını ve [âhir zamanda] dünyaya dönüp şimdi zulümle nasıl dolduysa dünyayı öyle adaletle dolduracağını iddia eden Nâvûsiyye'dir. İkincisi, imâmeti Ca'fer es-Sâdık'ın çocuğuna nakledenlerdir. Üçüncüsü, imâmeti Ca'fer es-Sâdık'ın çocuğu olmayan başka birine nakledenlerdir. Dördüncüsü, her ikisini de caiz görenlerdir.

İmâmeti Ca'fer es-Sâdık'ın çocuğuna nakledenlere gelince, bil ki, onun bu konuda dikkate alınan dört oğlu Abdullah, Muhammed, İsmail ve Musa'dır. Abdullah'ın imâmetini kabul edenlere Eftahiyye denilir. Çünkü Abdullah "basık burunlu" (*eftah*) idi. Onlara Ammâriyye de denilir. Çünkü onlar önde gelenlerinden Ammâr isimli birine bağlı idiler. Muhammed'in imâmetini kabul edenlere ise Sümeytiyye denir. İsmail'in imâmetini kabul edenler ise Şiî İsmailîlerdir. Musa'nın imâmetini kabul edenlere ise Mufaddiliyye denilir. Burada başka bir görüş daha vardır ki o da şudur: İmâmet Ca'fer es-Sâdık'ın dört oğluna birden aittir. Bu, el-Fudayl b. Süveyd et-Tahhân'ın takipçileri olan Fudayliyye'nin görüşüdür.

İmâmeti Ca'fer es-Sâdık'tan, onun çocuğu olmayan birine nakledenlere gelince bunlar beş görüş şeklinde ihtilaf etmişlerdir. Birincisi, Musa b. el-Hasen et-Taffî'nin [?] takipçileri olan et-Taffiyye'dir [?]. Bunlar Ca'fer es-Sâdık'ın imâmeti Musa b. el-Hasen'a vasiyet ettiğini iddia ederler. İkincisi, dokumacı Bezîğ b. Musa'nın takipçileri olan el-Bezîğiyye'dir. Bunlar Ca'fer es-Sâdık'ın imâmeti Bezîğ b. Musa'ya vasiyet ettiğini iddia ederler. Üçüncüsü, Musa b. İmrân el-Akmesî el-Kûfî'nin takipçileri olan Akmesiyye'dir. Bunlar Ca'fer es-Sâdık'ın imâmeti Musa b. İmrân el-Akmesî'ye vasiyet ettiğini iddia ederler. ➡

واختلفوا بعد موته، فمنهم من قال إنه لم يمت وينتظرونه، ومنهم من قطع بموته، وهم الأكثرون.

ثم اختلفوا، فمنهم من ساقها إلى غير ولده، وهم فريقان: أحدهما: الذين ساقوها إلى محمّد بن عبد الله بن الحسين ابن الحسن، وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد [العجلي] البجلي. وثانيهما: الذين ساقوها إلى أصحاب منصور العجلي على ما سيأتي شرح هاتين الفرقتين في فصل الغلاة.

أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق، فقد اختلفوا بعد موته على قولين:

أحدهما: الذين قطعوا بأنه لم يمت، ولن يموت حتى يظهر أمره، وهو القائم المنزل، ورووا عنه أنه قال: «لو رأيتم رأسي مدهدها عليكم من هذا الجبل فلا تصدقوا، فإني صاحبكم صاحب السيف». ثم اختلفوا هؤلاء، فقالت الناووسية بغيبته، وقال آخرون إنه لم يغب وأن أولياءه يرونه في بعض الأوقات وأنه يعدهم ويمنيهم، ولكنه ما عين لهم وقتًا للخروج.

وثانيهما: الذين قطعوا بموته وهؤلاء اختلفوا على أربعة أوجه: أحدها: الذين زعموا أن جعفرًا مات، ولا إمام بعده، وسيرجع إلى الدنيا فيملأها عدلاً كما ملئت جورًا، وهم الناووسية، وثانيها: الذين ساقوا الإمامة إلى ولده، وثالثها: الذين ساقوها إلى غير ولده. ورابعها: الذين جوّزوا الأمرين.

أما الذين ساقوها إلى ولده، فاعلم أنه كان له من الأبناء المعتبرين أربعة: عبد الله، ومحمد، وإسماعيل، وموسى. أما القائلون بإمامة عبد الله فيقال لهم الأفطحية؛ لأن عبد الله كان أفطح، ويقال لهم العمارية؛ لانتسابهم إلى واحد من أكابرهم يقال له عمار. وأما القائلون بإمامة محمد فيقال لهم السميطية. وأما القائلون بإمامة إسماعيل فهم الإسماعيلية الشيعية. وأما القائلون بإمامة موسى فيقال لهم المفضلية. وههنا قول آخر، وهو أن الإمامة كانت لأولاده الأربعة، وهو قول الفضيلية أصحاب الفضيل بن سويد الطحان.

أما الذين ساقوها من جعفر إلى غير أولاده اختلفوا على خمسة أقوال: أحدها: الطفية أصحاب موسى بن الحسن الطفي، زعموا أن الصادق أوصى بالإمامة إليه. وثانيها: البزيغية أصحاب بزيغ بن موسى الحائك، زعموا أن الصادق أوصى بها إليه. وثالثها: الأقمصية أصحاب موسى بن عمران الأقمصي الكوفي، زعموا أن الصادق

Dördüncüsü, Abdullah b. Sa'îd et-Temîmî'nin takipçileri olan Temîmiyye'dir. Beşincisi, Kûfe'den Ebû Ca'de'nin takipçileri olan Ca'diyye'dir.

İmametin Ca'fer es-Sâdık'tan oğluna ve oğlu olmayan bir başkasına geçtiğinde ittifak edenler ise Ebû Ya'fûr'un takipçilerinden ibaret olan Ya'fûriyye'dir. Zira onlar her iki durumu da caiz görmüşlerdir.

Ölümünden sonra Musa b. Ca'fer'in imâmeti hakkında ihtilaf etmişler, bunlardan bir grup onun öldüğü konusunda duraksamış (*tevakkuf*) ve "Bilmiyorum öldü mü ölmedi mi?" demiştir. Şiî âlimlerden Yûnus b. Abdurrahman onlar hakkında "Siz [yağmurda] ıslanmış köpeklerden başka bir şey değilsiniz" dediği için bunlara Memtûriyye [yani yağmurda ıslanmış kimseler] denilir. Onlardan bir grup Musa b. Ca'fer'in ölmediğini, diri olduğunu iddia etmiş, sonra ihtilafa düşmüşlerdir. Muhammed b. Bişr'in takipçileri olan Bişriyye, Musa'nın ölmediğini, halen diri olduğunu, malum vakte kadar ölmeyeceğini ve onun imâmeti kendisine vasiyet ettiğini iddia etmiştir. Karâmita ise Musa'nın imâmeti kendisine vasiyet ettiğini iddia etmiştir. Musa b. Ca'fer'in öldüğü konusunda kesin hükme varanlara gelince, bunlardan bir grup imâmeti onun oğlu Ahmed b. Mûsa'ya nakletmişlerdir. Çoğunluğu ise Musa'nın oğlu Ali er-Rızâ'ya nakletmişlerdir.

Sonra Ali er-Rızâ'nın imâmetini savunanlar, onun ölümünden sonra ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan bir grup onun oğlu Muhammed et-Takî'nin küçüklüğü nedeniyle ve o vakitte [dinî ilimlerde] herhangi bir bilgiye sahip olmaması nedeniyle imâmetini kabul etmemiştir. Zira Rızâ öldüğünde Takî dört yaşındaydı, sekiz yaşında olduğunu söyleyenler de vardır. Çoğunluk ise Takî'nin imâmetini kabul etmiştir. Sonra ihtilaf etmişler, bir grup Allah Teâlâ'nın Hz. İsa (a.s.) hakkında olduğu gibi her ne kadar küçük olsa bile onda usulü ve furûuyla bütün din ilimlerini yaratmasının uzak görülemeyeceğini söylemiştir. Diğerleri de yönetim işinin diğer insanlara değil sadece ona ait olmak anlamında onun imam olduğunu, fakat namazda imam olmasının ve hadiseler hakkında fetva veren (*müftî*) birisi olmasının caiz olmadığını, buluğ çağına erişinceye kadar onun takipçilerinden birinin fetva vereceğini söylemişlerdir.

Sonra Takî'nin imâmetini kabul edenler onun ölümünden sonra ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bir kısmı imâmeti onun oğlu Musa'ya nakletmiş, çoğunluk ise Alî en-Nakî'ye nakletmiştir.

Nakî'nin ölümünden sonra da ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı Nakî'nin hayatta olduğunu ve [âhir zamanda ortaya çıkması] beklenen kişi (*muntazar*) olduğunu iddia etmiş, bir kısmı da imâmeti onun oğlu Ca'fer'e nakletmiştir. Çoğunluk ise imâmeti Nakî'nin oğlu Hasan b. Ali'ye nakletmiştir.

Sonra Hasan'ın ölümünün ardından on iki görüş şeklinde ihtilaf etmişlerdir. Birincisi: Hasan b. Ali ölmedi. Çünkü bilinen bir oğlu olmadığı halde ölseydi, devir masum imamsız kalırdı ki, bu caiz değildir. İkincisi: O ölmüştür, fakat gelecektir. Onun "el-Kâim" olmasıyla kastedilen budur. Yani daha sonra kıyam edecektir. Üçüncüsü: O ölmüştür ve gelmeyecektir. Fakat imâmeti kardeşi Ca'fer'e vasiyet etmiştir. Dördüncüsü: Hayır, doğrusu imâmeti kardeşi Muhammed'e vasiyet etmiştir. Beşincisi: Vâris bırakmadan ölünce, onun imam olmadığını, imamın Ca'fer olduğunu anladık. Altıncısı: Hayır, doğrusu imamın Muhammed olduğunu anladık. Çünkü Ca'fer fâsıklığını açıktan söylüyordu. →

أوصى بها إليه. ورابعها: التيمية أصحاب عبد الله بن سعيد التيمي. وخامسها: **الجعدية** أصحاب أبي جعدة من الكوفة.

وأما الذين اتفقوا في سوق الإمامة من جعفر إلى ولده وغير ولده، **فهم اليعفورية** أصحاب أبي يعفور، فإنهم جوّزوا كلا الأمرين.

ثم اختلف القائلون بإمامة موسى بن جعفر بعد موته: **فمنهم من توقف في موته**، وقال لا أدري مات أو لم يمت، ويقال لهم الممطورية؛ لأن يونس بن عبد الرحمن -وهو من علماء الشيعة- قال لهم: «ما أنتم إلا كلاب ممطورة». **ومنهم من قطع بأنه لم يمت**، وأنه حي. ثم اختلفوا فزعمت البشرية أصحاب محمّد بن بشر، **أن موسى حي** لم يمت، ولا يموت إلى الوقت المعلوم، وأنه أوصى بالإمامة إليه. وزعمت **القرامطة** أن موسى أوصى بها إليه. وأما القاطعون بموته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد ابن موسى، والأكثرون ساقوها إلى ولده علي الرضا.

ثم القائلون بإمامة علي اختلفوا بعد موته. فمنهم من لم يقل بإمامة ولده محمد التقي لصغره وعدم علمه في ذلك الوقت، فإن زمان موت الرضا كان سن التقي أربعة ومنهم من قال ثمانية، وأما الأكثرون فقالوا بإمامة التقي، ثم اختلفوا فقال قوم لا يبعد أن يخلق الله تعالى فيه العلوم بكل الدين أصوله وفروعه، وإن كان صغيرًا، كما في حق عيسى عليه السلام. وقال آخرون إنه كان إمامًا على معنى أن الأمر له دون سائر الناس، ولكن لا يجوز أن يكون إمامًا في الصلاة ومفتيًا في الحوادث، وإنما المفتي كان بعض أصحابه إلى أن صار بالغًا.

ثم القائلون بإمامة التقي اختلفوا بعد موته: فمنهم من ساقها إلى ولده موسى، والأكثرون ساقوها إلى علي النقي.

ثم اختلفوا بعد موته، فزعم بعضهم أنه حي وهو المنتظر، ومنهم من ساقها إلى ولده جعفر، والأكثرون ساقوها إلى ولده الحسن بن علي.

ثم اختلفوا بعد موت الحسن على اثنى عشر قولًا: أحدها: أنه لم يمت؛ لأنه لو مات -وليس له ولد ظاهر- لخلا الزمان عن الإمام المعصوم، وإنه غير جائز. والثاني: أنه مات، لكن سيجيء، وهو المعنى بكونه قائمًا، أي: يقوم بعده. والثالث: أنه مات ولا يجيء، ولكنه أوصى بالإمامة إلى أخيه جعفر. الرابع: بل أوصى بها إلى أخيه محمد. الخامس: أنه لما مات من غير عقب علمنا أنه ما كان إمامًا، وأن الإمام كان جعفرًا. السادس: بل ظهر أن الإمام كان محمّدًا؛ لأن جعفرًا كان مجاهرًا بالفسق،

Hasan da gerçekte fâsık idi. Bu durumda Muhammed imâmet için belirmiş olur. Yedincisi: Hasan ardında, ölmeden iki sene önce doğan Muhammed isminde bir oğul bırakmıştır. Fakat o, amcası Ca'fer ve başka düşmanlarından korktuğu için gizlenmiştir. [Âhir zamanda ortaya çıkması] beklenen kişi (*muntazar*) odur. Sekizincisi: Hasan'ın ölümünden sekiz ay sonra doğan bir oğlu vardır. Dokuzuncusu: İmam ölünce ve oğlu da olmayınca imâmetin ondan başkasına intikal etmesi caiz olmaz. Zaman imamsız kalır ve [bu durumda] bütün yükümlülükler kalkar. Onuncusu: İmamın bu nesilden değil de bilakis Ali soyundan başka bir nesilden olması caizdir. On birincisi: İmâmetin bu nesilden başka bir nesle intikali caiz olmayınca, zamanın da imamsız kalması caiz olmadığından, geride, onun neslinden bir oğul kaldığını anlarız. Biz her ne kadar onu şahsen tanımıyorsak da zuhûr edinceye kadar ona bağlıyız. On ikincisi: İmâmet işi, Ali er-Rızâ'ya kadar malumdur. Ondan sonrası karışıktır. Bu nedenle hepsi hakkında hüküm vermeden duraksarız.

Bil ki, bu büyük ihtilaflar bu on iki imam hakkında mütevâtir ve açık bir nassın olmadığını gösteren delillerden biridir.

Fasıl
Keysâniyye Fırkalarının Açıklaması Hakkında

Bunlar, mü'minlerin emîri Hz. Ali'nin (r.a.) kölesi Keysân'ın takipçileri olup onun hakkında büyük bir inanca, yani Keysân'ın te'vil, bâtın, âfâk ve enfüs ilmini İbnü'l-Hanefiyye'den (r.a.) aldığı inancına sahip olmuşlardır. İşin sonunda onlar dinlerin reddine, kıyametin inkârına, hulûl ve tenâsüh görüşüne varmışlardır.

Hz. Hüseyin'in öcünü almak için ayaklanan Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekâfî el-Kûfî ilk olarak bir Hâricî idi, ikinci olarak Zübeyrî, üçüncü olarak Şîî, dördüncü olarak da Sünnî olmuştu. Denilir ki, Hz. Ali (r.a.) Muhtâr'a "Keysân" diyordu. Bu fırkaya bu nedenle Keysâniyye denildi. Onlar Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imamlığı konusunda ittifak etmişlerdir. Sonra ihtilaf etmişler, Hayyân b. Zeyd es-Serrâc'ın takipçileri Hayyâniyye, Hz. Ali b. Ebî Tâlib'den sonra İbnü'l-Hanefiyye'nin imam olduğunu düşünmüştür. Buna şöyle delil getirmişlerdir: Hz. Ali (r.a.) Cemel Savaşı'nda sancağı ona verip şöyle demiştir: "Baban gibi vur ki övülesin. Alevlenmedikçe savaşta hayır yoktur."

والحسن كان فاسقًا في الحقيقة فتعين محمّد للإمامة. السابع: أن الحسن خلف ابنًا ولد قبل موته بسنتين اسمه محمّد، لكنّه استتر خوفًا من عمه جعفر وغيره من الأعداء، وهو المنتظر. الثامن: له ابن ولد بعد موته بثمانية أشهر. التاسع: لما مات الإمام ولا ولد له فلا يجوز انتقال الإمامة منه إلى غيره، فبقي الزمان خاليًا عن الإمام، وارتفعت التكاليف. العاشر: يجوز أن يكون الإمام لا من ذلك النسل بل من نسل آخر غيره من العلوية. الحادي عشر: لما لم يجز انتقال الإمامة من ذلك النسل إلى نسل آخر، ولا يجوز خلو الزمان عن الإمام علمنا أنه بقي من نسله ابن، وإن كنا لا نعرفه بعينه فنحن على ولائه إلى أن يظهر. الثاني عشر: أمر الإمامة معلوم إلى علي الرضا، وبعده متخبط فنتوقف في الكلّ.

واعلم أن هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلي المتواتر على هؤلاء الاثني عشر.

فصل

في شرح فرق الكيسانية

هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم، وأنه أخذ علم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن ابن الحنفية رحمة الله عليه. وانتهى الأمر بهم إلى رفض الشرائع، وإنكار القيامة، والقول بالحلول والتناسخ.

وكان المختار بن أبي عبيد الثقفي الكوفي القائم بثأر الحسين رضي الله عنه خارجيًا أولًا، وزبيريًا ثانيًا، وشيعيًا ثالثًا، وسنيًا رابعًا. ويقال: إن عليًا رضي الله عنه كان يسمي المختار بكيسان، فهذه الفرقة يقال لها الكيسانية، وهم المتفقون على إمامة محمّد بن الحنفية، ثم اختلفوا فذهب الحيانية أصحاب حيان بن زيد السراج إلى أنه كان إمامًا بعد علي بن أبي طالب، واحتجّوا عليه أن عليًا رضي الله عنه دفع إليه الراية يوم الجمل، وقال له:

«اطعن بها طعن أبيك تُحمد   لا خير في الحرب إذا لم توقد»

Bu, onlara göre Hz. Ali'nin İbnü'l-Hanefiyye'yi kendi makamına geçirdiğini gösterir ve bu da imâmeti gerektirir.

Keysâniyye'nin çoğunluğu ise Hz. Hüseyin'in (r.a.) katledilmesinden sonra İbnü'l-Hanefiyye'nin imâmetini kabul etmişler ve buna iki bakımdan delil getirmişlerdir. Birincisi: Hz. Hüseyin Kûfe'ye gitmeye kesin olarak karar verince ona imâmeti vasiyet etmiştir. İkincisi: Hz. Hüseyin'in evladından geriye kalan Zeynelâbidîn çocuk idi ve imâmet için ehil değildi. Bu durumda Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'nin imâmeti belirginlik kazanmıştır.

Muhtâr es-Sekafî insanları Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'[nin imâmetini kabul etmeye] davet etti ve onun davetçilerinden biri olduğunu iddia etti. Sonra peygamberlik iddia etti. Muhammed bunu öğrendiğinde ondan berî olduğunu söyledi. Sonra Mus'ab b. Zübeyr Muhtâr'ı öldürünce Abdullah b. Zübeyr adına Horasan, Irak, Hicaz ve Yemen'e hâkim oldu ve İbnü'l-Hanefiyye'yi İbnü'z-Zübeyr'e itaat etmeye davet etti. İbnü'l-Hanefiyye ondan kaçarak Abdülmelik b. Mervân'ın yanına gitti. Abdülmelik onun Şam'da bulunmasını istemedi ve Yemen'e dönmesini emretti. İbnü'l-Hanefiyye Yemen'e doğru yola çıktı ve yolda öldü.

Sonra Keysâniyye görüş ayrılığına düştü. Onlardan bir grup İbnü'l-Hanefiyye'nin Razva Dağı'nda sağ olduğunu, kendisini koruyan bir aslan ve bir kaplanın arasında bulunduğunu, onun yanında su ve bal fışkıran iki pınarın bulunduğunu, gaybetten sonra dönüp yeryüzünü, zulümle dolduğu gibi adaletle dolduracağını, onun beklenen mehdi olduğunu ve o dağda Abdülmelik b. Mervân'a ve ondan önce de Yezîd b. Muâviye'ye başkaldırması nedeniyle hapisle cezalandırıldığını söylediler. Bu Ebû Kerb ed-Darîr'e tâbi olan Kerbiyye'nin görüşüdür. es-Seyyid el-Himyerî bu görüştendi ve beyitlerinde şöyle demişti:

"Hey! Vasiyet edilene de ki: Canım sana feda olsun! // O dağı makam olarak kullanmayı uzattın."

Bir grup da onun öldüğünü ikrar etti ve bundan sonra iki görüş halinde ihtilaf ettiler. Birincisi: İbnü'l-Hanefiyye'den sonra imâmeti Zeynelâbidîn'e naklettiler. İkincisi: İmâmeti Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye naklettiler. Bunlar Keysâniyye'nin çoğunluğudur. Onlar Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'nin te'vil ilmi ve bâtın ilminden çeşitli sırları ona ilettiğini iddia ettiler.

Ebû Hâşim'in ölümünden sonra yedi bakımdan ihtilaf ettiler. Birincisi: Ebû Hâşim'in ölümünden sonra İmam Zeynelâbidîn'dir. İkincisi: Ebû Hâşim Şam'dan dönerken Serât arazisinde [Humeyme'de] öldü ve imâmeti Ali b. Abdullah b. Abbâs'a vasiyet etti. Ali de oğlu Muhammed'e vasiyet etti. Muhammed de oğlu -daha sonra Harran'da öldürülecek olan- İbrahim'e vasiyet etti. Sonra bu görüşü benimseyenler Horasan'da ortaya çıktılar ve insanları bu görüşe davet ettiler. Bu daveti güç sahibi Ebû Müslim kabul etti ve insanları İbrahim'e uymaya çağırdı. Mervân b. Muhammed, İbrahim'e yapılan çağrıyı öğrenince İbrahim'i yakalayıp hapsetti. Bunun üzerine Şîa şaşkın bir halde kaldı. Derken Yaktîn b. Musa -ki o da bu davetin liderlerinden biriydi- onlara şunu anlattı: "Ben İbrahim el-İmâm'ı Mervân'ın hapsinde gördüm. Ona "Beni kime bırakıyorsun?" dediğimde, ➜

وهذا يدلّ على أن عليًا رضي الله عنه أقامه مقام نفسه، وهو يوجب الإمامة.

والأكثرون منهم أثبتوا إمامته بعد قتل الحسين رضي الله عنه، واحتجّوا عليها بوجهين: الأول: أن الحسين لما عزم على الكوفة أوصى بالإمامة إليه. الثاني: أن الذي بقي من ولد الحسين -وهو زين العابدين- كان صبيًّا، ولم يكن أهلًا للإمامة، فتعين محمّد لها، ثم إن المختار دعى الناس إلى محمّد بن الحنفية، وزعم أنه من دعاته، ثم تنبأ، فلما عرف محمّد ذلك تبرأ منه.

ثم إن مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والعراق والحجاز واليمن لعبد الله بن الزبير، فدعا ابن الحنفية إلى طاعته، فهرب منه إلى عبد الملك بن مروان، فكره عبد الملك كونه بالشام، وأمره بالرجوع إلى اليمن، فخرج إلى اليمن، فمات في طريقه.

ثم اختلفت الكيسانية: فمنهم من قال إنه حي في جبل رضوى، وإنه بين أسد ونمر يحفظانه، وعنده عينان نضاختان يجريان بماء وعسل، ويعود بعد الغيبة، فيملأ الأرض عدلًا كما ملئت جورًا، وهو المهدي المنتظر، وإنما عوقب بالحبس هناك لخروجه إلى عبد الملك بن مروان، وقبله إلى يزيد بن معاوية، وهذا قول الكربية أتباع أبي كرب الضرير، وكان السيد الحميري على هذا المذهب، وهو يقول:

ألا قل للوصي فدتك نفسي ... أطلت بذلك الجبل المقاما

في أبيات.

ومنهم من أقرّ بموته، واختلفوا على قولين: الأول: الذين ساقوا الإمامة بعده إلى زين العابدين. الثاني: الذين ساقوها إلى أبي هاشم عبد الله بن محمّد بن الحنفية. وهم الأكثرون من الكيسانية، وزعموا أن محمّد أفضى إليه الأسرار من علم التأويل والباطن.

واختلفوا بعد موت أبي هاشم على سبعة أوجه: الأول: أن الإمام بعده زين العابدين. الثاني: أن أبا هاشم مات منصرفًا من الشام بأرض السراة وأوصى بالإمامة إلى علي بن عبد الله بن عباس، ثم أوصى علي إلى ابنه محمّد، وأوصى محمّد إلى ابنه إبراهيم المقتول بحرّان. ثم إن القائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان، ودعوا الناس إليها، فقبلها أبو مسلم صاحب الدولة، ودعا الناس إلى إبراهيم، ولما عرف مروان بن محمّد أن الدعوة إليه أخذه، وحبسه فتحيرت الشيعة، فقال لهم يقطين بن موسى -وهو أحد قدماء الدعوة-: إني رأيت إبراهيم الإمام في حبس مروان، فقلت له: إلى من

bana "İbnü'l-Hârisiyye'ye" dedi ve bununla kardeşi Ebü'l-Abbâs el-Seffâh'ı kastetti." Şöyle de anlatılır: Ebû Müslim Keysânî iken, Keysâniyye'nin davetçilerinden onların ilimlerinin Ehl-i Beyt'e emanet edildiğini öğrenmişti. Bu nedenle bu konuda karar kılmıştı. [Câ'fer] es-Sâdık'a bir elçiyle "Ben insanları Emevioğulları'nın yönetiminden Ehl-i Beyt'in yönetimine çağırmıştım. Eğer bu davete rağbet gösterirsen senden iyisi olmaz." şeklinde yazdı ve Sâdık da ona "Sen benim adamlarımdan değildin. Zaman da benim zamanım değil" yazdı. Bunun üzerine Ebû Müslim Abbasoğulları'na yöneldi. Üçüncüsü: Ebû Hâşim imâmeti, kardeşinin oğlu Hasan b. Ali b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye vasiyet etti. Hasan ölürken imâmeti oğlu Ali b. Hasan'a vasiyet etti. Ali [b. Hasan] öldüğünde ardından bir oğul bırakmadığı için imâmet Muhammed b. el-Hanefiyye'de dursun diye [Ali b. Hasan'nın] imametinden döndüler. Bunlar Abdülkerîm b. Ömer el-Bezzâz'ın takipçileridir. Dördüncüsü: Hayır, daha doğrusu imâmeti Benân b. Sem'ân el-Fehdî el-Gâlî'ye vasiyet etmiştir. Beşincisi: Hayır, daha doğrusu imâmeti Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî'ye vasiyet etmiştir. Altıncısı: Hayır, daha doğrusu imâmeti Abdullah b. Ma'ûne b. Ca'fer b. Ebî Tâlib'e vasiyet etmiştir.

Bu çok sayıdaki farklılık, sırf delilsiz iddialardan (*tahakkümât*) ibaret olup uzatmaya gerek yoktur.

Fasıl
Zeydiyye Fırkalarının Açıklaması Hakkında

Onların ittifak ettikleri şey şudur: Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra imam, gizli nas yoluyla Hz. Ali b. Ebî Tâlib (r.a.), sonra Hz. Hasan, sonra Hz. Hüseyin, sonra zalimlere karşı kılıç çekerek insanları kendisine davet eden, imâmet şartlarını toplayan her Fâtıma evladıdır.

Sonra ihtilaf etmişler ve bir kısmı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i nas yoluyla tayin ettiğini söylemiştir. Diğerleri ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Ali'yi nasla tayin ettiğini, Hz. Ali'nin Hz. Hasan'ı, Hz. Hasan'ın da Hz. Hüseyin'i nasla belirlediğini söylemişlerdir. Zeydiyye'nin üç fırkası vardır.

Cârûdiyye: Ebû Cârûd b. Ziyâd b. Munkız el-Abdî'nin takipçileri olan Cârûdiyye, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Ali'yi (r.a.) ismiyle değil de vasfıyla tayin ettiğini, oysa insanların ↠

المكي، فقال: إني من الحارثية، وأراد أخاه أبا العباس السفاح. ويقال: إن أبا مسلم حين كان كيسانيًّا، واقتبس من دعاتهم علومهم على أن تلك العلوم مستودعة في أهل البيت، وكان يطلب المستقر فيه، فبعث إلى الصادق «إني قد دعوت الناس عن موالاة بني أمية إلى موالاة أهل البيت، فإن رغبت فيها فلا مزيد عليك». فكتب إليه الصادق «ما أنت من رجالي، ولا الزمان زماني»، فمال إلى بني العباس. الثالث: أن أبا هاشم أوصى بالإمامة إلى ابن أخيه الحسن ابن علي بن محمّد بن الحنفية، فلما هلك الحسن أوصى بالإمام إلى ابنه علي بن الحسن، فهلك، ولم يخلف، فرجعوا عنه إلى الوقوف على محمّد بن الحنفية. وهم أصحاب عبد الكريم بن عمر البزاز. الرابع: لا بل أوصى بها إلى بنان بن سمعان الفهدي الغالي. الخامس: لا بل أوصى بها إلى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي. السادس: لا بل أوصى إلى عبد الله بن معونة بن جعفر بن أبي طالب.

فهذه الاختلافات الكثيرة تحكمات محضة لا طائل لها.

فصل

في شرح فرق الزيدية

فالذي يجمعهم أن الإمام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام على ابن أبي طالب رضي الله عنه بالنصّ الخفي، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم كلّ فاطمي مستجمع لشرائط الإمامة دعى الخلق إلى نفسه شاهرًا سيفه على الظلمة.

واختلفوا، فقال بعضهم أن الرسول عليه الصلاة والسلام نص على علي والحسن والحسين. وقال الأخرن الرسول عليه السلام نص على علي، وهو نص على الحسن، والحسن نص على الحسين، وفرقهم ثلاثة:

الجارودية أصحاب أبي جارود بن زياد بن منقذ العبدي زعم أن الرسول عليه الصلاة والسلام نص على علي رضي الله عنه بالوصف دون التسمية، والناس قد

söz konusu vasfı tanıyamadıkları için yetersiz kaldıklarını, Hz. Ebû Bekir'i (r.a.) seçimleriyle naspettiklerini ve bu nedenle de fâsık olduklarını iddia ettiler.

Süleymâniyye: Süleymân b. Cerîr'in takipçileri olan Süleymâniyye biatın imâmetin yolu olduğunu iddia ettiler ve Şeyhayn'ın [yani Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in] imâmetini, içtihada dayalı bir iş olarak biat yoluyla kabul ettiler. Sonra bu içtihadı bazen isabetli bazen de hatalı gördüler, fakat bu içtihattaki hatanın fâsıklık derecesine ulaşmadığını söylediler. Hz. Osman'a dil uzatıp onu tekfîr ettiler. Ayrıca Hz. Âişe, Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Muâviye'yi Hz. Ali'ye (r.a.) karşı savaşmaları nedeniyle tekfîr ettiler.

Sâlihiyye: el-Hasen b. Sâlih b. Hayy el-Fakîh'in takipçileri olan Sâlihiyye Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer'in (r.a.) imâmetini kabul ediyorlar ve Ali b. Ebî Tâlib'i diğer sahâbîlerden (Allah onlardan razı olsun) daha faziletli kabul ediyorlardı. Ancak Hz. Osman hakkında hüküm vermeyip duraksıyor ve şöyle diyorlardı: "Biz Osman'ın faziletleri hakkında gelen haberleri işittiğimizde onun mü'min olduğuna inanıyoruz, ona kin beslenmesine yol açan işlerini gördüğümüzde ise onun hakkında fâsık olduğuna hükmetmek gerekir. Onun durumu konusunda şaşkınlığa düştük ve onun işini Allah Teâlâ'ya havale ettik." Bunların usûldeki görüşleri Mu'tezile mezhebine yakındır.

Fasıl
İmâmiyye Mezhebinin Dayanağına İşaret

Onların sözlerinin dayanağı (*medâr*), delil getirme noktasında bir kaide, hasımlarının sözlerini cevaplamada başka bir kaide üzeredir. Birinci kaide şudur: İmâmet [ilâhî bir] lütuftur. Çünkü biz örfteki tümevarımdan sonra biliriz ki, kendilerini çirkinliklerden/kötülüklerden meneden baskın bir liderleri olduğunda insanların çirkinliklerden/kötülüklerden kaçınmaları, bunun tersi duruma kıyasla daha çoktur. Lütuf ise imkân sağlama (*temkîn*) ve zararın ortadan kaldırılması tarzında cereyan eder. Hikmet sahibi bir teklif edene bu ikisi farz olunca imâmet de farz olur.

Onlar imamın masumiyetini de bunun üzerine inşa edip şöyle dediler: İnsanlardan çirkinin/kötünün sâdır olmasının imkânı, onları imama muhtaç kılar. Bu imam hakkında da gerçekleşseydi, imam da başka bir imama muhtaç olurdu ve teselsül gerekirdi.

Onlar icmâın delil olmasını da bunun üzerine inşa ettiler. Şöyle ki: [Onlara göre] zamanın masum imamsız olmasının imkânsız olduğu sabit olunca ve masum da ancak hakkı söylediğine göre icmâ, imamın hak olan sözünü açığa çıkaran (*kâşif*) bir mahiyet arz eder. ➜

قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف، وإنما نصبوا أبا بكر رضي الله عنه باختيارهم، ففسقوا به.

والسليمانية أصحاب سليمان بن جرير زعموا أن البيعة طريق الإمامة، وأثبتوا إمامة الشيخين بالبيعة أمرًا اجتهاديًا، ثم تارةً يصوّبون ذلك الاجتهاد وتارةً يخطّئونه، لكنهم يقولون الخطأ فيه لا يبلغ الفسق، وطعنوا في عثمان وكفروه، وكفروا عائشة وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم عليًا رضي الله عنه.

والصالحية أصحاب الحسن بن صالح بن حي الفقيه كان يثبت إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ويفضل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة رضي الله عنهم، إلا أنه توقف في عثمان وقال: إذا سمعنا ما ورد في حقّه من الفضائل اعتقدنا إيمانه، وإذا رأينا أحداثه التي نقمت عليه وجب الحكم بفسقه، فتحيرنا في أمره، وفوضناه إلى الله تعالى، وقول هؤلاء في الأصول قريب من مذهب المعتزلة.

فصل

في الإشارة إلى عمدة مذهب الإمامية

مدار مقالتهم في الاستدلال على قاعدةٍ وفي الجواب عن كلمات خصومهم على قاعدةٍ أخرى. أما الأول إن الإمامة لطف؛ لأنا نعلم بالضرورة بعد استقراء العرف أن الخلق إذا كان لهم رئيسٌ قاهرٌ يمنعهم عن القبائح فإن امتناعهم عنها أكثر من القلب، واللطف يجري مجرى التمكين وإزالة المفسدة، ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الإمامة أيضًا واجبة.

وبنوا على هذا عصمة الإمام قالوا: إمكان صدور القبيح عن الخلق محوج لهم الى الإمام، فلو تحقق هذا في حقّ الإمام لافتقر هو إلى إمام آخر، ولزم التسلسل.

وبنوا كون الإجماع حجة على هذا؛ لأنه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم، والمعصوم لا يقول إلا الحق، كان الإجماع كاشفًا عن قول المعصوم الذي

Bu nedenle icmâ delil niteliği kazanır. Bununla, icmâın delil olduğu bilgisinin, peygamberin doğruluğunu bilmeye dayanmadığı açığa çıkar.

Onlar Ali b. Ebî Tâlib'in (Allah yüzünü ak etsin) imâmetini de imamın masumiyetinin zorunluluğu ve icmâın hakikatinin zorunluluğu üzerine inşa ettiler. Bunun açıklaması şöyledir: Akıl imamın masumiyetinin zorunlu olduğuna delalet edince ve bunu söyleyen herkes de imamın Ali b. Ebî Tâlib olduğunu söylediğine göre ve bu Hz. Muhammed'in (s.a.s.) getirdiği dinden tümevarım sonrasında zorunlu olarak bilinince, biz eğer "İmam, Ali'den (r.a.) başkasıdır" deseydik bu icmâı bozan bir şey olurdu.

Onlar bununla diğer imamlarının imâmetini ayrıca Muhammed b. el-Hasan'ın varlığını, gaybetini ve imâmetini ispat edip şöyle dediler: Çünkü böyle bir şahsın var olması ve bu uzun müddet boyunca varlığını sürdürmesi mümkündür. Allah Teâlâ bütün mümkünlere kâdirdir. Zamanın masum imamsız kalmasının imkânsız olduğu sabittir. Bunu söyleyen herkes imamın bu kimse olduğunu söyler. O halde imam, başkası olsaydı bu, icmâı bozan bir şey olurdu.

Şöyle denilemez: [i] Daha önce bazı imamlar hakkında Şîa arasında büyük ihtilafın açıklaması geçmemiş miydi? O halde nasıl olur da siz herkesin bu sıradüzenine göre icmâının olduğunu iddia edersiniz. [ii] Ayrıca İsmâiliyye zamanımızda büyük bir fırka olup onlar bu sıradüzeni hakkında tartışmaya giriyorlar. Çünkü şöyle diyoruz: Birincisi hakkında şöyle deriz: Bu tertipten başkasını savunanların kökleri kesilmiştir. Eğer onların sözleri gerçek olsaydı o sözün terki konusunda icmâ etmiş oldukları halde zamanımızdaki insanlar, hata üzerinde icmâ etmiş olurlardı. Bu ise caiz değildir. İsmâiliyye'nin muhalif olmasına gelince, bu icmâı bozmaz, çünkü biz açıkladık ki, imamın masum olması gerekir. Oysa İsmâilîler fâsıktırlar, daha doğrusu şeriatı eleştirmeleri ve âlemin ezelîliğini savunmaları sebebiyle kâfirdirler. İşte bu onların görüşünün en iyi sunumudur.

Sonra bu mezhebe karşı şöyle bir itiraz söz konusudur: Hz. Ali ve evladı imam idiyseler niçin imâmetle meşgul olmamışlar, bu amaçla zalimlerle savaşmamışlardır? İşte bu durumda Şîa başka bir kaide takrir etmiştir: İşte bu [ikinci] kaide, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mağarada gizlenmesinin caiz olmasına kıyas ederek takiyyenin caiz olduğu görüşüdür. Sonuç olarak mezheplerinde onların, delil getirirken imâmetin aklen zorunlu olmasına, itirazları giderirken de takiyye görüşüne dayandıkları açığa çıkmıştır. Şu halde onların bu iki öncül konusundaki sözleri doğru ise zafer onlarındır, eğer doğru değilse zafer de onlara ait değildir.

Onların Kur'ân ve hadislerin naslarına dayanmalarına gelince, bu Zeydiyye'nin onlarla ortak olduğu hususlardandır. Açık nassın rivayetine gelince, onların akıllı kimseleri, bu konuda tevâtür iddiasının caiz olmadığını kabul ederler. Hatta eş-Şerîf el-Murtezâ -ki İmâmiyye'nin en değerlisi ve en bilgilisi, düşünce ve akıl yürütme bakımından en derinidir- ➞

هو حق، فكان الإجماع حجة. فظهر بهذا أن العلم بكون الإجماع دليلًا لا يتوقّف على العلم بصدق الرسول.

وبنوا إمامة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه على وجوب عصمة الإمام، ووجوب حقيقة الإجماع. بيانه: أن العقل لما دلّ على أن الإمام واجب العصمة، وكلّ من قال بذلك قال: إنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وذلك معلوم بالضرورة بعد الاستقراء من دين محمّد عليه الصلاة والسلام -فلو قلنا: بأن الإمام غير علي كان ذلك خرقًا للإجماع.

وبهذا أثبتوا إمامة سائر أئمتهم، وأثبتوا وجود محمّد بن الحسن وغيبته وإمامته قالوا: لأن وجود هذا الشخص وبقاؤه في هذه المدّة الطويلة ممكن، والله تعالى قادر على الممكن، وثبت امتناع خلو الزمان عن الإمام المعصوم، وكل من قال بذلك قال إنه هذا، فلو كان غيره لقدح ذلك في الإجماع.

لا يقال: أليس قد تقدّم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الأئمة؟ فكيف ادعيتم إجماع الكل على هذا الترتيب؟ ولأن الإسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم ينازعون في هذا الترتيب؛ لأنا نجيب عن الأول بأن القائلين بغير هذا الترتيب انقرضوا، فلو كان قولهم حقًّا كان أهل الزمان مع إجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطأ، وإنه غير جائزٍ، وأما خلاف الإسماعيلية فغير قادح؛ لما بيّنّا أن الإمام يجب أن يكون معصومًا، وهم فساق، بل كفرة، لقدحهم في الشرع، وقولهم بقدم العالم، فهذا غاية تقرير مذهبهم.

ثم إن على هذا المذهب اعتراضًا: وهو أن عليًا وأولاده لو كانوا أئمة فلم لم يشتغلوا بالإمامة وما حاربوا الظلمة لأجلها؟ فعند هذا قررت الشيعة قاعدة أخرى، وهي القول بجواز التقية قياسًا على جواز اختفاء النبي عليه السلام في الغار، فظهر أن اعتمادهم في مذهبهم أما في الاستدلال، فعلى وجوب الإمامة عقلًا، وأما في دفع الاعتراضات فعلى القول بالتقية، فإن صحّ كلامهم في هاتين المقدّمتين فالدست لهم، وإلا فلا.

وأما تمسكهم بالنصوص من القرآن والأخبار فذلك مما يشاركهم الزيدية فيه. وأما رواية النص الجلي فالأذكياء منهم يعترفون بأنه لا يجوز ادعاء التواتر فيها، حتى أن الشريف المرتضى -وهو أجل الإمامية قدرًا، وأكثرهم علمًا، وأعوصهم فكرًا

Kitâbü'ş-Şâfî'de Ca'fer b. Kubbe'den bu nassı işitenlerin az olduğunu rivayet etmiştir.

[Şîa'ya] İtiraz:

Biz imâmetin vacip olduğunu kabul etmiyoruz. İmâmetin lütuf olduğunu da kabul etmiyoruz. Onun "İnsanlar zorlayan bir lidere sahip olduklarında durum şöyle şöyle olur" sözü hakkında şöyle deriz: Kadılar ve emîrlerin hepsi masum olsaydılar lütuf daha tam olurdu. Bu durumda size, bunun da vacip olması lazım gelir. Bu ittifakla vacip olmayınca biliriz ki imâmet de vacip değildir. [Lütfun daha tam olması için bütün kadılar ve emîrlerin masum olmasının vacip olmamasının iki gerekçesi olabilir:] [i] Ya masum emîrlerin ve kadıların her yere atanmasında her ne kadar zikredilen fayda olsa da ancak burada Allah Teâlâ'nın, bilgisini [bize bildirmeyip] kendisine ayırdığı bir zarar vardır. [ii] Ya da bu, her ne kadar zararların şaibelerinden uzak sırf lütuf olsa bile lütuf vacip değildir. Her iki varsayıma göre en büyük imam [yani devlet başkanlığı] hakkındaki söz, bunun gibidir. Bu nükte burada yeterlidir. Daha derin bir araştırma geniş hacimli kitaplarımızda zikredilmiştir.

İmâmetin vacip olduğunu kabul ettik diyelim, fakat icmâın delil olduğunu kabul etmiyoruz.

Onun "İcmâ masumun sözünü açığa çıkarır" sözü hakkında şöyle deriz: İcmâ ile muhalifini bilmediğimiz bir icmâı ya da hakkında muhalefetin olmadığını bildiğimiz bir icmâı kastedebiliriz. Birincisi kabul edilmez (*men'*). Çünkü muhalifini bilmememiz muhalifin yokluğuna delalet etmez. İkincisi kabul edilir. Fakat bizim bu tarz bir icmâı bilmemizin mümkün olduğunu kabul etmeyiz. Bu meselede uzak doğuda ve uzak batıda muhalefet eden birinin bulunmadığını kim kesin olarak bilebilir ki?!

Şöyle denilemez: Muhalifin olmadığını bilmemiz mümkündür. [a] Çünkü dikkate alınan avâm değil, âlimlerdir. Her asrın âlimleri ise tanınır ve meşhur olduklarından bizim onların sözlerini bilmemiz mümkündür. [b] Ayrıca onun zikrettiği şeyler icmâ kapısını kapamaya götürür. Oysa siz bunu kabul etmiyorsunuz.

Çünkü biz şöyle cevaplarız:

[[a] şıkkına cevap:] Biz her çağın âlimlerinin dünyanın her tarafında tanındığını kabul etmiyoruz. [i] Çünkü batı âlimlerinin doğu âlimlerinden haberi olmadığı gibi bunun aksi de doğrudur. [ii] Ayrıca [size göre] masum imam, imamların en değerlisi ve en faziletlisi olmasına rağmen dünyada tanınmamaktadır. Zira biz dünyada tanıdığımız âlimlerin hiçbirinin üç yüz sene ve daha fazla yaşamış olmadığını ve bu nedenle hiçbirinin el-Hasan el-Askerî'nin oğlu olmadığını biliriz. Bilakis onların babasını ve atalarını tanırız. Bu durumda şöyle deriz: Eğer zikrettiğiniz şeyler doğru olsaydı, bu sizin imamınızın reddedilmesi hakkındaki delillerin en güçlüsü olurdu. Çünkü biz deriz ki, insanlar arasında meşhur olsaydı var olurdu, meşhur olmadığı için var da değildir. "Masum imam biliniyor, fakat nesebi ve ömrü bilinmiyor" denilemez; çünkü biz şöyle diyoruz: Bunun gizli olması caiz olsaydı onun görüşünün ve mezhebinin de gizli olması caiz olurdu. Çünkü bu ikisinden birinin caiz görülmesi, diğerinin caiz görülmesinden daha uzak bir ihtimal değildir.

ونظرًا- روى في كتاب الشافي عن أبي جعفر بن قبة أن السامعين لهذا النص كانوا قليلين.

والاعتراض: لا نسلّم وجوب الإمامة، ولا نسلّم كونها لطفًا. قوله: «الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر فالأمر كذا وكذا». قلنا: لو كانت القضاة والأمراء كلهم معصومين لكان اللطف أتم، فيلزمكم وجوب ذلك، فلمّا لم يجب ذلك بالاتفاق علمنا أن ذلك غير واجب؛ إما لأن في نصب الأمراء والقضاة المعصومين في كلّ محلّة وإن حصلت المنفعة المذكورة، إلا أن هناك مفسدة خفية استأثر الله تعالى بعلمها؛ أو لأن ذلك وإن كان لطفًا محضًا خاليًا عن شوائب المفاسد، لكن اللطف غير واجب، وعلى التقديرين فالقول في الإمام الأعظم مثله، وهذه النكتة ههنا كافية، والاستقصاء مذكور في كتبنا المطولة.

سلمنا وجوب الإمامة فلا نسلّم أن الإجماع حجة.

قوله: «الإجماع يكشف عن قول المعصوم». قلنا: نعني بالإجماع الإجماع الذي لا نعرف له مخالفًا أو الذي نعرف أنه لا يخالف فيه. والأول: ممنوع؛ لأن عدم علمنا بالمخالف لا يدلّ على عدمه. والثاني: مسلم، لكن لا نسلّم أنه يمكننا العلم بالإجماع على هذا الوجه فمن الذي يمكنه القطع بأنه ليس في أقصى الشرق والغرب أحد يخالف في هذه المسألة.

لا يقال: إنه يمكننا أن نعلم أنه لا مخالف؛ لأن العبرة بالعلماء لا بالعوام، والعلماء من أهل كلّ عصر معروفون مشهورون، فيمكننا أن نتعرف أقوالهم. ولأن ما ذكروه يفضي إلى سدّ باب الاجتماع، وأنتم لا تقولون به.

لأنا نجيب عن الأول بأنا لا نسلّم أن العلماء من أهل كلّ عصر معروفون في العالم؛ لأن أهل المغرب لا خبر عندهم من علماء المشرق وبالعكس. ولأن الإمام المعصوم أجلّ الأئمة وأفضلهم مع أنه غير معروف في العالم، فإن العلماء الذين نعرفهم في العالم نعلم في كلّ واحدٍ منهم أنه ما عاش ثلثمائة سنة وأكثر، وأنه ليس ولد الحسن العسكري، بل نعلم أباه وجده. وحينئذٍ نقول: لو صحّ ما ذكرتموه لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفي إمامكم؛ لأنا نقول: لو كان مشهورًا فيما بين الناس لكان موجودًا، وإذ ليس بمشهور فهو غير موجود. لا يقال: إنه معروف ولكنّه مجهول النسب والعمر؛ لأنا نقول: لو جاز خفاء ذلك لجاز أيضًا خفاء قوله ومذهبه؛ إذ ليس تجويز أحدهما بأبعد من تجويز الآخر.

[b] şıkkının cevabı: Biz, âlimlerin bir beldeye sığacak kadar az oldukları durumda icmâın mümkün olduğunu kabul ediyoruz. Şu anda ise bunu bilmiyoruz. Belki de bütün insanlar Hz. Ebû Bekir'in zorunlu olarak masum olduğunu düşünüyor ya da bunu başka bir insan hakkında iddia ediyor olabilir. Bu ihtimal açığa çıktığında [icmâ hakkındaki] kesinlik ortadan kalkar.

İcmâın masumun sözünü açığa çıkaran bir delil olduğunu kabul ettik diyelim, fakat masumun sözü ne zaman bir delil olur, mutlak olarak mı yoksa takiyyenin yokluğu anında mı? Birincisi, sizinle bizim aramızda ittifakla kabul edilmezken (*men'*), ikincisi kabul edilir, fakat bu, hakkında icmâ bulunan sözün delil olduğunu göstermez. Çünkü imamın bunu, takiyye gereği ya da korkudan dolayı onaylamış olması muhtemeldir. Bu takdire göre icmâa tutunmak geçersiz olur.

Delilinizin doğruluğunu kabul ettik diyelim, fakat şununla bu iddianın çelişiği ispatlanır (*muâraza*): [i] Şayet o, imam olsaydı talebini açıklardı. Nitekim Hz. Ali (r.a.) Muâviye'ye karşı talebini açıkça ortaya koymuştur. Yine Hz. Hüseyin Yezîd'e karşı talebini, iş ölümü umursamayacak noktaya varacak kadar açıkça ortaya koymuştur. [ii] Ayrıca Abdurrahman b. Avf şûra günü Hz. Ali'ye (r.a.) Allah'ın kitabı, peygamberinin sünneti ve Şeyhayn'ın [Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in] yaşantısı şartıyla biat edince Hz. Ali Şeyhayn'ın yaşantısına dayanmayı kabul etmeyip imâmeti bu yüzden bıraktı. Hâlbuki onun o lafzı söylemesi ve bununla lafzın zâhirinin dışındaki bir şeye [içinden] niyetlenmesi mümkündü. Zira çelişkili konuşmalarda [yani iki anlama muhtemel sözlerde] yalandan kaçınmayı sağlayan bir seçenek bulunur. Bu kadarına bile razı olmayan bir kimsenin [yani Hz. Ali'nin], takiyye sebebiyle küfre razı olduğu nasıl söylenilir?! Bu konudaki sözün tamamı, *en-Nihâye* adlı eser[imiz]de zikredilmiştir.

Bu kitabı Süleymân b. Cerîr ez-Zeydî'den aktarılan bir sözle bitirelim. O şöyle demiştir: Râfızîler'in imamları kendi taraftarları için iki görüş koymuşlardır ki, bu iki görüşe rağmen hiç kimse onları yenemez.

Birincisi *bedâ* görüşüdür. Onlar kendilerinin güç ve saltanata sahip olacaklarını söylediklerinde, sonra iş onların dediği gibi olmayınca "Bu konuda Allah'a ait [ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında] bir değişim zuhûr etti" derler. Şîa'nın eski neslinden Zürâre b. A'yun, imamın zuhûrunun alametlerinden haber verirken [bu konuda] şöyle söylemiştir:

İşte bunlardır, vaktiyle gelen emareler
Allah'ın takdir ettiklerinden kaçmaya gücün yetmez
Bedâ olmasaydı onu "geçici değil/sabit" diye isimlendirirdim
Halbuki *bedâ* niteliği, değişip duranın bir niteliğidir
Bedâ olmasaydı [hiçbir şey] olmazdı, sonra çekip çevrilmezdi
Ezelî ebedî zamanı alev alan bir ateş gibi olurdu
Tabiatla aydınlatan bir ışık gibi olurdu
Oysa Allah'ın, tabiatlardan bahsetmesi hoş değildir.

İkincisi takiyyedir. İmamlar ne isterlerse onu konuşurlar. Onlara "Bu hatadır" denildiğinde ya da kendileri için söyledikleri şeyin geçersiz olduğu açığa çıktığında "Biz bunu takiyye olarak söyledik" derler. Burası, bu kitabın sonudur.

Allah doğruyu en iyi bilendir. Dönüş ve varış O'nadır. Hamd âlemlerin rabbi Allah'adır. Allah, Hz. Muhammed'e ve bütün ailesine salât eylesin. Âmin.

وعن الثاني: أنا إنما نعترف بإمكان الإجماع حيث يكون العلماء قليلين تحويهم بلدة. وأما الآن فلا ندري، فلعل في أهل العالم من يزعم أن أبا بكر واجب العصمة أو يدعي ذلك في إنسان آخر، وإذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع.

سلّمنا أن الإجماع حجّة يكشف عن قول المعصوم، لكن قول المعصوم متى يكون حجةً؛ مطلقًا، أم عند عدم التقية؟ الأول ممنوع بالاتفاق بيننا وبينكم. والثاني مسلم، لكنّه لا يدلّ على أن القول المجمع عليه حجة؛ لاحتمال أن الإمام وافق على ذلك تقية وخوفًا، وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالإجماع.

سلمنا صحّة دليلكم، لكنه معارض بأنه لو كان إمامًا لأظهر الطلب، كما أظهره علي رضي الله عنه مع معاوية، وكما أظهره الحسين مع يزيد حتى آل الأمر إلى قلة المبالاة بالقتل. ولأن عبد الرحمن بن عوف لما بايع يوم الشورى عليًا على كتاب الله تعالى وسنة رسوله وسيرة الشيخين لم يرض علي بالتزام سيرة الشيخين، فترك الإمامة لذلك مع أنه كان يمكنه ذكر ذلك اللفظ، وأنه كان ينوي به غير ظاهره، فإن في المعاريض لمندوحة عن الكذب، فمن لا يرضى بهذا القدر كيف يقال: إنه رضي بالكفر للتقية. وتمام الكلام مذكور في **النهاية**.

ولنختم هذا الكتاب بما يحكى عن سليمان بن جرير الزيدي أنه قال: إن أئمة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم لا يظفر معهما أحد عليهم.

الأول: القول بالبداء. فإذا قالوا: إنه سيكون لهم قوة وشوكة، ثم لا يكون الأمر على ما أخبروه قالوا: بدا لله تعالى فيه. قال زرارة بن أعين من قدماء الشيعة، وهو يخبر عن علامات ظهور الإمام:

فتلك أمارات تجيء بوقتها	وما لك عما قدر الله مذهب
ولولا البدا سميته غير فائت	ونعت البدا نعت لمن يتقلب
ولولا البدا ما كان، ثم تصرف	وكان كنار دهرها تتلهب
وكان كضوء مشرق بطبيعة	ولله عن ذكر الطبائع مرغب

والثاني: التقية. فكلّما أرادوا شيئًا تكلموا به، فإذا قيل لهم: هذا خطأ، أو ظهر لهم بطلانه، قالوا: إنما قلناه تقية. وهذا آخر هذا الكتاب.

والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله أجمعين.